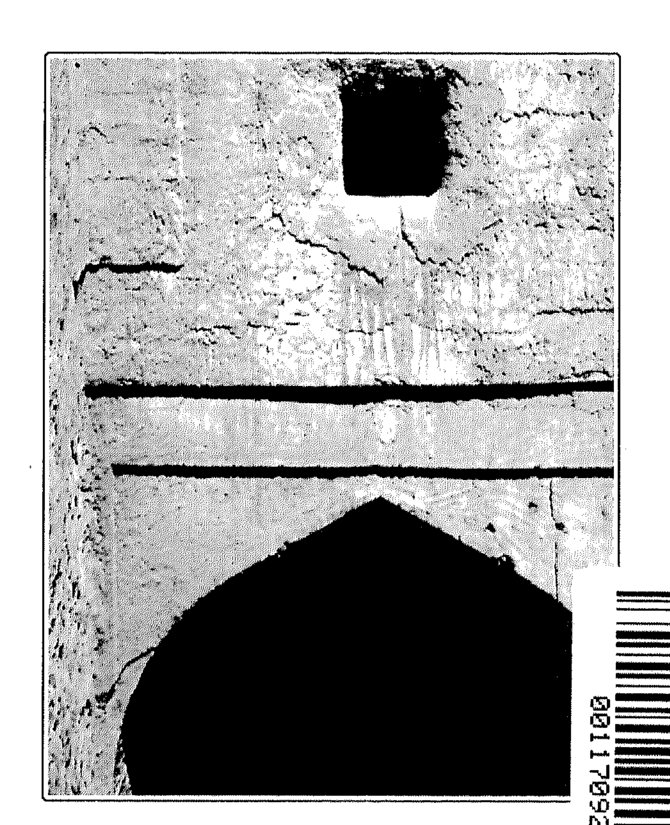
ميشيل تارديو

صابئة القرآن وصابئة حران



ترجمة: سلمان حرفوش



صابئة القرآن وصابئة حرّان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

* الطبعة الأولى 1999

* دار الحصاد للنشر والتوزيع
سورية - دمشق - برامكة
ها/فا: 2126326 ص. ب: 4490

* دار الكلمة للنشر والتوزيع
سورية - دمشق - برامكة
صندوق بريد : 2229

ميشيل تارديو

صابئة القرآن وصابئة حرّان

ترجمة: سلمان حرفوش

عنــوان الدراســة باللغــة الفرنسيــة

Sabiens Coraniques et Sabiens de Harran

Par

Michel TARDIEU

حرّان مدينة في منطقة الجزيرة في سوريا ، دخلت التاريخ منذ تأسيس مملكة " ميتاني" [1] وخرجت منه بعد اثنين وثلاثين قرناً من الزمان ، حين سوّى بها المغول الأرض وهجّروا جميع سكانها إلى الموصل وماردين[2] ، ولها منزلتها الأثيرة في نظر المستشرقين: أولاً لأن أسوارها كانت مقرّ معبد الإله البابلي " سين " [3] ، – القمر – ، وهو المعبد الذي عرّج عليه زائر شهير في القرن الرابع الميلادي ، إذ هناك أدى الامبراطور جوليان صلواته الأخيرة قبل أن يسقط قتيلاً في حربه مع سابور الثاني [4] ، وثانياً لأن الكتاب العرب أفاضوا في تناول عقائد وشعائر سكانها ، فكان لها قصب السبق وظلّت على مدى الأيام مدينة الصابئة [5] . وانصبّت الجهود منذ قرن لتحديد موقف الحرانيين الإيديولوجي بأدقّ مما كانت تستطيعه المصادر القديمة ، ولكن هذه الجهود لم تتوصل إلى نتيجة واضحة . وذاك أن علماء الغرب تعثروا بعقبة أن اللغز الصابئي الحرّاني يخفي لغزاً ثانياً هو لغز الصابئة الذين ذكرهم القرآن في ثلاثة مواضع . وباءت بالفشل فرضية المقارنة ولم تستطع أن تفرض وجودها ، وهي فرضية قامت على استبدال اسم الجنس " صابئة " باسم " الغنوصيين " بالمعنى العريض للغنوصية .

إن البحوث المعاصرة أكفأ وأقدر من بحوث الأمس على إعادة فحص هذا الملف بعد أن تخلص من الخلط الغريب الذي نشرته بهذا الصدد الكتابات الإسلامية عن المِلل والنِحل . فمن جانب، تجددت معالجة المسألة الغنوصية باكتشاف ونشر المخطوطات القبطية المعروفة باسم " مخطوطات نجع حمّادي " [6]، وهي كناية عن مجموعة نصوص تنطبق عليها صفة " الغنوصية " [7] بكل دقة . ومن جانب آخر ، فإن كثرة المطبوعات والبحوث المتصلة

بالأفلاطونية المتأخرة من شأنه إلقاء الضوء على تاريخ تأثيرات الكتابات الأفلاطونية ، الصحيح منها والمنحول ، وعلى تاريخ التعريفات التي راجت معها [8] .

ولا بدّ من اتخاذ جانب الحيطة في أمرين اثنين :

– أولهما تجنب كل خلط قد يكون من شأنه تفسير لغز ما بلغز آخر ، أو إضاءة جميع مساحات الضباب بفرضيات غير قابلة للتمحيص .

– وثانيهما الشك بكل مطابقة قوامها مقابلة تصورات ليس لها أي سياق أدبي ومذهبي محدد ، أو أنها لم تخضع لنقد كافٍ حينما تكون صادرة عن الخصوم .

بمثل هذه الحيطة المزدوجة يُسمح بإخراج المذهب الصابئي من الطريق الظاهراتي المسدود الذي حُشر فيه ، ليتم بذلك إعادته إلى أرضية التاريخ .

وبغية تحقيق هذا الهدف يلزم أول ما يلزم إجراء فحص نقدي للمواقف التي توصل إليها البحث المعاصر والتصويبات التي جاءت بها دراسة جان هيارب Jan Hjarpe منذ خمسة عشر عاماً ، وذلك هو الباب الأول في بحثنا الحالي . كما أن علينا من ثم القيام بتحليل مكثف لما أورده المسعودي إيجازاً عن هذا الموضوع ، وهذا ما سوف يتيح لنا بالتالي تحديد الموقف التاريخي للمذهب الصابئي الحراني الذي كان مؤلف " مروج الذهب " الشاهد الوحيد عليه بصورة مباشرة في الجزيرة ، وهذا هو الباب الثاني ؛ أما في الباب الثالث فمن المناسب أن نبين المصادر التاريخية السابقة للنقش الذي نقله المسعودي إلينا ؛ ومن بعد استبعاد كل مزالق الخلط مع المذهب الصابئي الحرّاني المزعوم ، فلا بد لنا في الباب الرابع والأخير من التعرف بدقة وبشكل نوعي على صابئة القرآن ، الذين نختم بحثنا بهم.

تفحُّص البحوث المعاصرة
وتصويبات جان هيارب

البحث الذي قام به هيارب[9] هو كناية عن إعادة فحص نقدي للمقولات الرئيسية في المؤلف الضخم الذي وضعه كولسن Chwolsohn حول الصابئة[10] :

1) الصابئة الوارد ذكرهم في القرآن[11] هم المندائيون ؛

2) الموجزات الواردة عن الصابئة الحرانيين في الكتابات الإسلامية عن الملل والنحل لها قيمة تاريخية ؛

3) إنها تقدم وصفاً للمعتقدات المنتشرة فعلاً وللشعائر الممارسة فعلاً لدى مريدي عبادة النجوم الساكنين في ديار مضر ؛

4) المذهب الصابئي الحرّاني اكتسى طابعاً علمياً بدخول الممارسات الأفلاطونية في القرن الرابع الهجري (تحضير الآلهة) وباعتماد العلوم الباطنية (العلوم الخفية ، والسحر ، والخيمياء) * .

لقد أعاد هيارب فحص المواد المجمعة على يد كولسن والتي أغنتها كتابات جديدة لم تكن معروفة في أيام كولسن ، ومصدرها الطبري ، والمقدسي ، والبيروني، وخاصة ابن الجوزي[12] ، وتوصل بنتيجة ذلك إلى أربعة استنتاجات سوف أعرضها على التوازي والتعارض في وقت واحد مقابل تلخيصي السابق لمقولات كولسن :

---

* رأينا اعتماد كلمة " خيمياء " ترجمة لكلمة " alchimie " العربية المصدر أساساً ، وذلك تمييزاً عن " الكيمياء : la chimie " [المترجم]

1) صابئة القرآن لا يمكن بحال أن يكونوا من المندائيين ؛ ومن طرف آخر ، فاستخدام القرآن لكلمة " صابىء " يترافق دوماً مع كلمة " حنيف " وكلتاهما بمعنى " غنوصي " بالمعنى العريض للكلمة ؛

2) العدد الكبير من التفاصيل المصورة للعادات الدينية عند صابئة حرّان كما أوردها مؤرخو الملل الإسلاميون هي محض تخيلات أدبية موروثة من تأريخ الملل المسيحي المعادي للغنوصية، ونقلها إلى المسلمين مقدمو المعلومات من المسيحيين ؛

3) عبادة النجوم لا تؤلف السمة الأساسية للمذهب الصابئي الحرّاني بالمعنى الدقيق المحدد ؛

4) الأفلاطونية الحديثة التي نسبها تأريخ الملل الإسلامي إلى صابئة حرّان محض وصف عارٍ عن الصحة ، ومن اللازم إطلاقه على زمرة أخرى من الصابئة لا يمكن دمجها مع الحرّانيين : وهؤلاء هم صابئة بغداد .

المساهمة التي قدمها هيارب لا يمكن الاستهانة بها وذلك أنه عرف كيف يستخلص من " كُبّة " الأعراف العربية المتشابكة حول الصابئة الخيوط المؤدية إلى قدامى المناظرين المسيحيين . فابن الجوزي ، والدمشقي ، وابن النديم وكتاب " غاية الحكيم " – في القرن الخامس الهجري – المعروف في الغرب تحت عنوان Picatrix بفضل الترجمة اللاتينية في القرن الثالث عشر ، يوردون جميعاً ، والحق يقال ، بأغنى التفاصيل المثيرة أن الصابئة الحرانيين كانوا يمارسون أثناء شعائرهم السرية المقدسة تناول اللحم البشري على سبيل التقديس مع قتل طفل وممارسة الجنس جماعياً ، وأنهم كانوا قد اعتمدوا الطقس الدموي المسمى طقس الرأس الناطق(13) شعيرة للعرافة .

وقالوا إن ذلك الطقس يقوم على تغطيس رجل أو فتى يافع ، ويفضل الأبرص ، في الزيت حتى العنق ويترك فيه إلى أن ينفصل اللحم عن الأعصاب ويبدأ بالتفسخ بتأثير العقاقير المضافة إلى الزيت. وعندما يكتمل التفسخ وينتهي ، يؤخذ الرأس سليماً مع الشبكة العصبية بأكملها ويستخدم آنذاك وسيط عرافة .

ويورد اثنان من الإخباريين المسلمين السابق ذكرهم أعلاه

مصادرهما بصدد طقس تناول اللحم البشري والرأس الناطق . فابن النديم يقول إنه استمد معلوماته من مسيحيين اثنين : أبو يوسف يشوع القطيعي وسعيد وهب بن ابراهيم . وابن الجوزي يستمدها هو الآخر من مسيحي ، يحيى بن بشر النهاوندي . فلم يكن على هيارب والحال هذه إلا ملاحقة سلسلة المناظرين المسيحيين الناطقين بالسريانية وصولاً إلى الحلقة الأولى التي كانت نقطة البداية . فأما تهمة تناول اللحم البشري في قرابين سرية فمصدرها: الهرطقة السادسة والعشرون من كتاب Panarion لمؤلفه إبيفان Epiphane [14] ؛ وأما حكاية الرأس الناطق فمصدرها : التواريخ السريانية في القرن السادس ، وهي مناظرات لدحض المانويين قبلت دون أدنى تشكك ، أي حرفياً ، ما لم يكن في المصادر الإغريقية إلا ضرباً من الشعوذة غير المؤذية على يدي خيميائي مشعوذ[15] .

لقد أجرى هيارب فحصاً نقدياً ما في ذلك أدنى شك لهذه الأعراف ، وفحصه ذاك يعتبر بحق ، في هذا المجال ، نقطة تحول . غير أن استنتاجاته المتعلقة بتحديد هوية صابئة القرآن ، وتحديد الخصوصية الإيديولوجية النوعية للمذهبين الصابئيين : الحرّاني والبغدادي ، لا تكتسب صفة الحسم في مجملها . فبيّن هيارب بصدد النقطة الأولى ، وعلى عكس رأي كولسن الذي أصبح من بعده حقيقة ثابتة في جميع المعاجم (بما فيها معاجم اللغة العربية) وحتى لدى ك . رودولف K. Rudolph [16] نفسه ، بأن الصابئة الذين يتحدث عنهم القرآن ليسوا من المندائيين[17] .

وكان كولسن قد دعم مقولته : " صابئة القرآن = المندائيون " بحجّتين اثنتين . أولاهما أنه جعل اشتقاق الكلمة القرآنية : " صابىء" من الفعل السرياني : " صبأ " ومعناه " غمس"، " عمّد " : ومن هنا جاءت تسمية " المعمداني " التي أطلقت على المندائيين وغيرهم – Elchasaïtes – دون أي تمييز[18] . وثانيتهما مستندها خبر وارد في " الفهرست " يقول إن تسمية " صابئة " كان قد اقتبسها من الصابئة – المندائيين " الحقيقيين " في جنوب بابل وثنيو الشمال في مطلع القرن الثالث الهجري ، وهو اقتباس منحول اكتسب صفته الرسمية الشرعية أثناء زيارة الخليفة المأمون لحرّان في عام 215

للهجرة الموافق لعام 830 في التقويم الميلادي[19] .

وقد ردّ هيارب على حجة كولسن الأولى مبيّناً أن علماء " الحديث " و " التفسير " الأولين ، وهم من جيران المندائيين حيث كانوا يسكنون مثلهم في منطقة البصرة ، والكوفة ، وواسط ، ما كانوا مهتمين بتدوين التاريخ الديني السابق للإسلام . وإنما انحصر اهتمامهم بتطبيق " الشرع " تطبيقاً فورياً ومحسوساً[20] . كانوا يعيشون على تماس مع طائفة دينية لاهي يهودية ولا مسيحية أو مزدكية ، لكنهم لم يحددوا تحديداً دقيقاً – إذن لكانوا قد حققوا خطوة تأريخية المنحى ، وهو ما قام به الفقهاء والموسوعيون اللاحقون وصولاً إلى كولسن – وإنما أطلقوا صفة قرآنية ، أصبحت خطأ بمثابة اسم جنس ، على جماعة بشرية محددة يعرفونها حق المعرفة وهي جماعة مندائيي المستنقعات العراقية الذين كانوا قد دونوا لتوهم ، غداة الفتح الإسلامي ، ما لديهم من " كتب مقدسة " ، ولكنهم من جانبهم ، ما كان اسمهم " صابئة " ، لا ولا " صبّا " . ونتيجة لذلك فتفسير " صابىء " بالكلمة السريانية " صبأ " يظل مجرد افتراض جاء به مستشرقون وليس له قيمة تاريخية . وهي فرضية لم ترد إطلاقاً لدى الكتاب المسلمين[21] . ناهيك ، من الناحية الصوتية ، أن اللغة العربية لديها جذر " صبغ " المقابل للجذر السرياني " صبأ " [22] .

إذن " صابئي " لا تعني " المعمداني " ، وصابئة القرآن ليسوا مندائيين ، فما تعني كلمة " صابىء " ، ومن هم صابئة القرآن ؟ هنا ، يجرب هيارب شرح ما هو غامض بما هو أشد غموضاً ، بفتواه أن تحديد " صابئة " القرآن لا يمكن أن ينفصل بحال من الأحوال عن تحديد " الحنفاء " الوارد ذكرهم في القرآن[23] . ولكن هيارب ، مع ذلك ، لم يفترض التطابق كاملاً هكذا بكل بساطة بين الجماعتين ، كما كان قد اقترح سبرنجر - Sprenger –[24] . فقد ورد لدى هيارب : " هاتان الكلمتان " ، أي (صابىء) و (حنيف) ، " لهما تقريباً المعنى ذاته ، والمضمون ذاته : سوى أن الصابئي كانت تسمية تحمل معنى التنديد إذ تدل على غنوصي ، ولكنه غنوصي (ذمّي) وبالتالي لا ينتسب إلى الطائفة الإسلامية ، بينما (حنيف) كلمة يقصد بها الغنوصي الحق ، المسلم الذي كان ينتسب للدين الفطري

الخالص "[25] . ثم هاهو هيارب يضيف من بعد هذا : " الصابئة تسمية أطلقوها على كل دين ، وعلى كل التأملات الدينية والفلسفية، مثلما وسم بها كل شخص ذي ميول غنوصية " .

واستناداً إلى منقول السير والتراجم التي استطاع فلهوزن Wellhausen استخراجها ، والتي أضاف إليها هيارب بعض الكتابات الموجزة[26] ، فأصحاب محمد الأوائل ، والرسول نفسه معهم، أطلق عليهم خصومهم اسم " صابئة " ، وكان أولئك الخصوم من مشركي مكة . ولكنهم من جانبهم دفعوا عن أنفسهم تلك الصفة وأرادوا أن يقال عنهم " حنفاء " وأصبحت كلمة " حنيف " منذ ذلك الوقت مرادف " مسلم " ، أي " مؤمن " ، حسب القرآن . وهكذا ، وبالطريقة نفسها التي نسب الحرّانيون بها أنهم من " الصابئين " أعلنوا على حد سواء أنهم " حنفاء " . ويرى كولسن في التستر وراء التسميتين ضرباً من ضروب الخداع[27] . وأما هيارب فيزعم أن لا خداع في ذلك إطلاقاً ، لكنه لا يورد أية حجة دعماً لوجهة نظره[28] . هذه القضية برمّتها قائمة على الإبهام واختلاط المصطلحات. فمن جانب أول ، كانت تسمية " حنفاء " ، التي طالب بها الحرّانيون ذوو اللغة العربية والسريانية ، تعني لهم " وثنيين " ، إذ أن الـ " حنبي" – بالسريانية – هم ورثة الوثنية القديمة ، " حنبوتا "[29] . وذلك ما كانوه حقاً وصدقاً . على أن الخداع ، من طرفهم ، كان في استخدامهم للكلمة بمعناها الذي ساد في المجتمع الإسلامي ، حيث الحنيفية أصبحت منذ ورودها في القرآن تعني الدين التوحيدي الخالص ، دين الأصول الذي سار عليه سابقو ابراهيم وابراهيم نفسه ، والذي عاد من ثم للظهور مع محمد . من المناسب بالتالي ، فيما يبدو لي ، التمييز بوضوح بين مشكلتين :

1) التحديد السوسيولوجي والمذهبي لـ " الصابئة " و " الحنفاء " الوارد ذكرهم في القرآن ، والعلاقة المتبادلة بين الفريقين ، وهو أمر لا نملك أي مصدر مباشر يطلعنا عليه ، كما أن العرف الإسلامي لم ينقل لنا عنه أي خبر تاريخي دقيق ؛

2) الرجوع إلى هاتين التسميتين في القرن الثالث الهجري لأسباب محض سياسية من قبل جماعة دينية تعيش في شمال بلاد ما

بين النهرين ، جماعة الحرّانيين ، والذين كان من السهل عليهم المناورة وتقديم أنفسهم إلى المسلمين باعتبارهم خلفاء ابراهيم ، الحنيف الخالص ، نظراً لأنه كان من بعض مواطنيهم .

ومن جانب ثان ، فهناك اختلاط في استخدام هيارب لصفة " غنوصي " . فتراه يتحدث عن " الاتجاهات الغنوصية "[30] ، وعن الغنوصية ، " بمعناها العريض " [31] ، وعن الصابئة والحنيفية ، وقد تمايزت الأولى عن الثانية بالتصور اللاجسماني لمفهوم الوحي والنبوءة[32] . ويتبنى هيارب في هذا الموضوع دون أي نقاش نقدي مقولة بدرسان Pedersen [33] ، الذي كان يتحدث عن الغنوصية حيث لا يكون سوى فكرة تأليه المسيح ، والذي كان ابن عصر هيمنت عليه أفكار ريزنستين Reitzenstein . لكن ، في أيامنا هذه التي ازددنا فيها اطلاعا على التوثيق المتعلق بالغنوصية والتي تجدد فيها جزئياً هذا التوثيق بمصادر مباشرة ، فمن الصعوبة بمكان ، في قناعتي ، القبول بأن الصابئة والحنيفية يمكن أن تكونا التعبير العقلاني الخالص عن العقيدة الغنوصية باعتبار الغنوصية المبدأ الشمولي الموحد للمعرفة الدينية . ولو قبلنا بأن صابئة القرآن كانوا من الغنوصيين ، فلا يمكن أن يكون ذلك قطعاً بالمعنى الغامض الملقى كيفما اتفق كما هو وارد في دفاع هيارب عن أفكاره .

أما بصدد النتيجتين ، الثالثة والرابعة ، اللتين توصل إليهما هيارب في تناوله لأولئك الذين أطلق الكتاب العرب عليهم صفة الصابئة الحرّانيين ، فيبين مؤلفنا بوضوح أن الكتابات الإسلامية عن الملل والنحل وضعت في خانة واحدة جماعتين متمايزتين : الحرّانيين بحق ، وهم القاطنون في عاصمة ديار مضر ، والحرّانيين المنشقين ، " المارقين "[34] ، الذين أسسوا مدرسة في بغداد ، من القرن الثالث حتى القرن السادس للهجرة ، وكان المؤسس التاريخي لها ثابت بن قرّة ، فإلى هؤلاء انتماء الحرّانيين الذين يستشهد بهم الكتاب العرب .[35]

وما يزال سبب الانشقاق البغدادي مجهولاً . وقد تقدم كولسن[36] بفرضية مفادها أن المروق البغدادي كان ذا طابع مذهبي وكان مرتبطاً بتبني الأفلاطونية الحديثة . غير أن هيارب يرى [37]

أنه ذو طابع طقوسي ، وأنه على ارتباط بمعارضة العبادة قيد الممارسة في معابد حرّان . والفرضيتان كلتاهما لا يمكن دعمها بأي مستند . على أي حال ، فهناك ، حسب هيارب ، اتجاهان متعارضان: فمن جهة ، الحرّانيون بالمعنى الدقيق ، وهؤلاء هم على ما يفترض " المحافظون " [38] المتمسكون بالدين التقليدي في حرّان ، ومن جهة أخرى " العلماء " [39] البغداديون ، والأطباء ، والفلاسفة ، ومحضرو الآلهة ، والفلكيون ، والخيميائيون ، الخ ... ورثة المذهب الصابئي الحراني ، لكنهم في موقف حواري مع المسلمين .

وقد أثبت هيارب ، من طرف ، أن كتابات ابن الجوزي ، والشهرستاني ، والدمشقي ، وهم أكثر من أفاض في عرض التنجيم الحرّاني ، كانت مستقاة من مصادر مارقة ، بغدادية ومسيحية (النهاوندي) ، وقد رتبت وسبكت لتبرهن أن الدين الحرّاني برمّته يتلخص بعبادة آلهة الكواكب[40] ، وبيّن من طرف ثان أن الأفكار الفلسفية المنسوبة إلى هؤلاء الحرّانيين بصدد اللاهوت السلبي ، وأزلية العالم ، ومفهوم المادة ، ووساطة النجوم ، وروح العالم ، كانت قد نقلت إليهم تحت راية أرسطو ، أي أنها كانت تحت هيمنة أفكار " لاهوت أرسطو " – أو " علم الإلهيات " لأرسطو – وبتأثير اثنين من الأفلوطينيين الحديثين : جمبليك وبروكلس [41] . وفي نهاية المطاف ، فإن تحليل ما كتبه ابن النديم عن تلك العقائد ، وتحديداً قولٌ للكندي نقله تلميذه السرخسي[42] ، قد يكون فيه ما يثبت بأن العقائد المعنيّة لا يمكن أن تعود إلى ما هو أبعد من العالم الحرّاني مؤسس مدرسة بغداد ، ألا وهو ثابت بن قرة [43] .

وإذا كان من الصعب المجادلة في تحليلات هيارب بخصوص النقطتين الأوليين ، فإن وجهة نظره بصدد الخصومة بين الاتجاه الحراني المحافظ وبين الأفلاطونية البغدادية الحديثة تظل ، بالمقابل ، أكثر تعرضاً للجدل والمناقشة . فالأفلاطونية ، أو ، إذا ما فضلنا ذلك ، لنقل الأفلاطونية الحديثة ، لم تنشأ في بغداد هكذا " من العدم " على يدي ثابت بن قرة . فهو نفسه كان تحت تأثير التعليم الذي كان قد تلقاه في حران . ناهيك أن الاستخدام الفضفاض وغير المحدد من قبل هيارب لكلمة " غنوصي " في سعيه للتعريف بصابئة القرآن

يُستعاد بصورة مغيظة بصدد الحرّانيين . فها هو يتحدث عن " الغنوصية الباطنية " لدى هؤلاء العلماء وعن " لاهوتهم الغنوصي – الأفلاطوني الحديث " [44] . والأشخاص ذاتهم يُلصق بهم أنهم ينتسبون إلى " لاهوت باطني " [45] . ألا فإن مثل هذه التسميات الاصطلاحية التي يختلط فيها كل شيء بكل شيء لا يمكن القبول بها بحال من الأحوال . لكننا رغم الانتقادات التي يجب علينا توجيهها لما قام به هيارب من إعادة فحص نقدي منهجي لمقولات كولسن لا نستطيع إلا أن نقرّ بأنها تشكل مساهمة بالغة الأهمية في تاريخ الأفكار. وقبل أن نعود مجدداً إلى حالة صابئة القرآن دعونا نقدم في موضوع النقاش حول صابئة حرّان المزعومين بعض العناصر التاريخية الجديدة التي سوف تسمح لنا أن نحدد هويتهم .

- 2 -

المسعودي الشاهد المباشر الوحيد على الموقف التاريخي للمذهب الصابئي الحراني

لاغنى عن جلاء الأعراف المتناقلة عندما تكون نقطة الانطلاق واقعة تاريخية ما . فالمعبد الوثني الأخير في حرّان دُمّر في القرن الخامس للهجرة حين خضعت المدينة لسلطة سلالة النميريين من البدو الرحّل [46] . ولا يوجد فعلياً أي شاهد ، اعتباراً من ذلك التاريخ ، فيه ما يثبت وجود نشاط وثني في حرّان . على أن مجمل الكتابات العربية تقريباً بخصوص الصابئة الحرانيين دونت لاحقاً : عبد الجبار ، البيروني ، ابن حزم ، ابن الجوزي ، الشهرستاني ، ميمون ، ابن القفطي ، الدمشقي . ولم يزر أي من هؤلاء الكتاب حرّان ومنطقتها . ومعلوماتهم مصدرها خصوم للحرانيين ، من مسيحيين ومسلمين ، يسقطون على الواقع الماثل تخريجات مذهبية . ونتيجة لذلك من الممكن استبعاد جميع هذه الكتابات .

يظل لدينا الكتاب السابقون : الطبري ، المسعودي ، المقدسي، ابن النديم ، الخوارزمي ، وهم من أبناء القرن الرابع الهجري . وكانوا يعيشون في زمن كانت الوثنية الحرّانية ما تزال فيه على أشد حيويتها . ونعلم في واقع الحال ، أن الخليفة عبد الكريم (= الطائع) في نهاية ذلك القرن يؤكد في رسالة مكتوبة موجهة إلى " صابئة " حرّان ، والرقة ، وديار مضر على حقهم في العبادة والتعليم [47] . من الممكن إذن لأي مراقب حينذاك معاينة حال " صابئية " حرّان على أرض الواقع . فماذا بشأن الكتاب الخمسة الذين ذكرناهم ؟ ثلاثة منهم : الطبري ، والمقدسي ، والخوارزمي ، يكتفون بنقل ما روي لهم . أما ابن النديم فيورد أخباراً كثيفة لكنها

متفاوتة المستوى : وهناك فقرتان طويلتان مما أورده مستقاهما من مناظرين مسيحيين ، وهما حشد متراكم من التلفيقات ؛ وأما الفقرة التي يفتتح بها ابن النديم هذا البحث فتستحق اهتماماً أكبر حيث أنها استشهاد للكندي نقله عنه السرخسي الذي كان يتكاتب مع ثابت بن قرّة [48] . ومع أن هذا القول المنقول لا يأخذ صفة إعادة صياغة مثالية للعقيدة وشعائرها فهو لا يقدم لنا أي تحديد زمني دقيق .

فلا يبقى بين أيدينا إلا المسعودي ، الوحيد بين هؤلاء الكتاب الذي ذهب شخصياً إلى حرّان . ولم يكن تحرّيه بعيد الغوص هناك ولكنه يتضمن مع هذا بندا رئيسيا لم يتنبه إليه النقد القديم والحديث . وتستحق هذه الشهادة العيانية جدارة خاصة ولا بد أن تتيح القيام بتقدير تاريخي محدد الدلالة لما تتضمنه بالضبط عبارة " المذهب الصابئي الحرّاني " . إن المسعودي يتحدث عن زيارته لحرّان في كتابه : " مروج الذهب ومعادن الجوهر " الذي أتمَّ تأليفه في عام 335 هـ ./ 946 م ، قبل وفاته بعشر سنوات . وها هو النص الذي أورده المسعودي ، كما هو مدوّن في طبعة باربيي دومينار Barbier de Meynard [49] ، بترجمة شارل بلا Charles Pellat [50] :

" ورأيت على باب مجمع الصابية بمدينة حرّان مكتوبا على مدقة الباب قولا لافلاطون افهمني تفسيره مالك بن عُقبون وغيره منهم وهو من عرف ذاته تألّه وقد قال افلاطون الانسان نبات سماوى والدليل على هذا أنه شبيه شجرة منكوسة أصلها إلى السماء وفروعها إلى الأرض " .

ولم يتحرّ أحد من الثلاثة كولسن [51]، وباربيي ، وبلا أصل هذين القولين لدى أفلاطون . أما القول الثاني [52] فمصدره كتاب " المثل " أو – Timée – (90A7 -B2) ؛ ويظهر في سياقه لدى المسعودي وكأنه استذكار قراءات رفيعة المستوى لدى المؤلف ولم ينقله إليه محدثوه الحرّانيون . وأما القول الأول [53] ، فهو وضوحاً تذكير بما جاء في كتاب السيبياد – Alcibiade – (133 C.) . وكان باربيي دو مينار ، متابعاً في ذلك ما جاء به كولسن ، قد ترجم ذلك القول كما يلي : " إنما يخشى الله من يعرفه " [54] ، حتى قام بلا، عن دراية ورويّة ، بتصحيح ترجمة سلفه . ويذكر كولسن في

ملاحظاته في ملحق الجزء الثاني من كتابه التصحيح الذي كان قد نقله إليه فليشر Fleischer بصدد هذه النقطة بالذات ، وهو :

Wer sein eignes wesen (sich,selbst) erkennt, wird gottlich, gottahnlich [55] ,

على أن التصحيح لم يقرأه أيٌّ من باربيي دومينار أو بلاّ !

وقبل أن نعيد فحص هذه الفقرة من " مروج الذهب " لمزيد من توضيح مفرداتها والتعرف على مداها الأكمل ، من المهم الإشارة إلى أن المسعودي رجع صراحة إلى هذه الحكمة التي ترجموها له وشرحوها في حرّان ، وكان رجوعه هذا في كتاب آخر من تأليفه . فها هو في " كتاب التنبيه والإشراف " الذي كتبه قبيل وفاته بفترة وجيزة (345 هـ / 956 م) والذي هو بمثابة " مراجعات واستدراكات " ، يشير إلى ذلك المبدأ بالتعبير التالي : [56]

" وما يذهبون إليه من قول افلاطون أن من عرف نفسه حقيقة تألّه ومن قول صاحب المنطق من عرف نفسه فقد عرف بها كلّ شيء " .

وهذه السطور باللغة العربية لا تستهل بجملة تمهيدية أساسية. إنما هي قسم من تعداد طويل ، تمهيده قول : " وذكرنا .. " [57] ، وفي هذا التعداد يستعرض المؤلف مختلف المواد التي عالجها بالبحث في اثنين من مؤلفاته السابقة ، أحدهما بعنوان : " كتاب المقالات في أصول الديانات " والآخر عنوانه : "خزائن الدين وسر العالمين " [58]. على هذا ، ومع أخذ الاستشهاد الوارد في " مروج الذهب " بعين الاعتبار ، يكون المسعودي قد تحدث عن المبدأ الأفلاطوني لـ " ألسيبياد " في أربعة من تآليفه على أقل تقدير . وما رجوعه المتكرر هذا إليه إلا لأنه قد فهم حق الفهم أن ذلك المبدأ كان أساسياً لدى محدّثيه الحرّانيين وأنه يتضمن في حد ذاته تلخيصاً لجميع فلسفتهم .

واستناداً إلى الموجز الوارد في " التنبيه " عن " المقالات " و " الخزائن " يتجلّى أن سياق إيراد قول أفلاطون في الكتابين كان بصدد استعراض حقيقة " الصابئة الروم " [59] . والأفكار التي ينسبها المؤلف إليهم تدل على أن تلك التسمية ، وضمنها تسمية " الصابئة الحرانيين " ، يجب أن تؤخذ ها هنا بمعناها الفلسفي الضيق إشارة إلى

" الأفلاطونيين " . ولا يكتفي المؤلف بذكر اسم بورفير Porphyre في هذا المجال [60] ، بل يزيد فيورد اسم المتكاتب معه " رجل الدين المصري ، أنابو " [61] . وقد دونت الخلافات العقائدية بين بورفير وأنابو ، كما يذكر المسعودي ، " في رسائل يعرفها كل من يهتم بعلوم الأقدمين " [62].

ترى ، فما القناة التي أوصلت مضمون " رسالة إلى أنيبون " * ليس إلى المسعودي نفسه وإنما إلى مصدره ؟ والتعارض بين هذا البورفير " الذي كان مسيحياً (كذا !!) لكنه يدافع سرّاً عن معتقدات الصابئة الروم أي الأفلاطونيين [63] ، وبين أنابو ، الوثني الخالص والمتصلب ، والذي ظل متمسكاً " بعقائد الفلاسفة الأقدمين "[64] ، يمكن أن نستوحي منه أن بورفير " رسالة إلى أنيبون" عرفه مصدر المسعودي عن طريق الكتابات المناصرة للمسيحية[65] . وفي السياق المباشر الذي ورد ضمنه القول الأفلاطوني في كتاب " التنبيه " نجد استشهاداً ثانياً ينسبه المسعودي إلى "صاحب المنطق "[66]. وهذه الصيغة كناية ، كما هي الحال غالباً لدى الكتاب العرب ، ليس عن أرسطو نفسه ، وإنما عن أحد شرّاحه الاسكندرانيين . والحقيقة فالقول بأن " من عرف نفسه عرف بها كل شيء " وهو ما قدم المسعودي به لنصّه باللغة العربية [67] ، هو من الأفلاطونية الحديثة . ونجده حرفياً لدى اثنين من الاسكندرانيين : هرمياس Hermias، وأولمبيودور Olympiodore . أما هرمياس فيقول في " InPhaedrum " :

"ε'αuτ`ον γνο`νς τ`α πα'ντα οιδεν ό" [68].

ويقول أولمبيودور في " Alcibiadem " :

" εiδ`ως ε'αντο'ν τ`α öντα πα'ντα oiδεv΄ó " [69] ،

والقولان كلاهما مترادفان مع شعار " دلف " . وهكذا فإن دمجهما في " التنبيه " يعود بنا في خط مستقيم إلى التأويلات التقليدية للـ : " γ vῶθτ ōαντο'v " على أيدي الأفلاطونيين الحديثين في شرحهم لكتاب أفلاطون " السيبياد "[70] . و " صابئة حرّان " الذين شرحوا

---

* من تأليف بورفير ، و " أنيبون " هو تحريف " أنابو " . (المترجم) .

للمسعودي الكتابة السريانية المنقوشة على مدقة الباب الخارجي والذين كانوا يعتبرون أنفسهم من " الصابئة الروم " ليسوا بالتالي إلا " أفلاطونيين " بالمعنى الدقيق للكلمة .

وحسب الشهادة المباشرة الواردة في " مروج الذهب " ، فالمكان الذي كانت مدقة مدخله تحمل بالنقش السرياني القول - المحوري في الجزء الأول من " ألسيبياد " كان يقال عنه باللغة العربية : " مجمع " [71] ، وترجمها بلا بـ " مكان اجتماع " [72] ، وهذا هو المعنى الحرفي للكلمة . أما باربيي دومينار فكان قد ترجمها بـ " معبد " [73] ، متأثراً دون شك بكولسن الذي كان قد قال عنها إنها : " Bethaus " [74] ، وكان كولسن قد اندفع إلى هذه الترجمة دون سواها [75] ، لأن ابن النديم في حديثه عن أعياد الصابئة أورد أيضاً ما أطلق عليه اسم " مجمع " ، وكانت تقدم فيه في /3/ أيلول وجبة دينية عقب الانتهاء من العيد : " في ذلك اليوم، كانوا يضحّون بثمانية حملان ذكور ، سبعة منها للآلهة وواحد للرب [شمال] ، ثم يأكلون في مجمعهم ، ويشرب كل منهم سبعة أكواب من الخمر " [76]. وبالنسبة للعالم الروسي ، فالـ " مجمع " الذي كانوا يأكلون فيه لحم الأضاحي المقدسة ، والذي كان بابه الخارجي يحمل نقشاً يذكر بنقش معبد " دلف " ، ما كان له أن يكون إلا : " Versammlungsort Zu religiösen Zweken " [77] : وبالتالي فإن " مجمع " هي مرادف " هيكل " أي " معبد " .

ألا فلا أبعد من هذا التفسير عن الثقة . فمن طرف ، خلط كولسن في هذه القضية بين مصدرين مختلفين : مصدر ابن النديم من المناظرين المسيحيين المعادين للصابئة ، أبو سعيد وهب بن ابراهيم ، ومصدر المسعودي الذي يورد ما شاهد وما سمع . ومن طرف ثانٍ ، فلا يوجد أي شيء يسمح لنا أن نقول إن " المجمع " الذي تقدم فيه مأدبة مقدسة لعيد أيلول الصابئي المقدس هو نفسه " المجمع " الذي كان على بابه ذلك النقش . ونحن على الأرجح الغالب حيال مكانين مختلفين يتردد عليهما أشخاص مختلفون . وإنه لاستنتاج متعجل دون أية روية أن نفترض ، بحجة أن النقش السرياني يمكن أن يعتبر عقائدياً بمثابة رجع صدى لشعار دلف - وهو كذلك فعلاً وفق العرف

الأفلاطوني – ، بأن المكان الذي كتب على بابه هو مكان عبادة .

إن " مجمع " المسعودي الذي تحمل مدقة بابه الخارجي قولاً أفلاطونياً مأثوراً ليس سوى المكان الذي كان يجتمع فيه فلاسفة حرّان . وشهادة " مروج الذهب " حاسمة حول هذه النقطة . فالمسعودي يصنّف الحرّانيين في جماعتين : جماعة الفلاسفة " الحشويين " [78] ، أي " من الطبقة الدنيا والعوام " وهؤلاء هم أتباع الديانة الوثنية لحرّان ، وجماعة " الحكماء " [79] بالمعنى الدقيق ، وهؤلاء هم ورثة فلاسفة الروم . ويوضح المؤلف : " ونقول عنهم حكماء فلا نعني بذلك الحكمة لا غير وإنما المصدر الذي صدروا عنه لأنهم روم " [80] . وكي يضرب مثلاً على المستوى الرفيع لـ " حكماء الروم " في حرّان ، يورد المسعودي آنذاك [81] ما قرأه على باب " مجمعهم " ، وينطلق مباشرة ، على سبيل استخلاص النتيجة النهائية [82] ، في عرض تخصصي للفلسفة اليونانية . ضمن مثل هذا السياق لا يمكن لكلمة " مجمع " أن تدل إلا على مكان مخصّص لاجتماع رجال فكر .

ويميّز المسعودي تمييزاً كاملاً أمكنة العبادة أو " معابد " الديانة الشعبية عن " المجمع " الذي يجتمع فيه " الحكماء الروم " . وأما بصدد المعابد فيعترف أنه حين أجرى مراجعة " مروج الذهب"، أي في 336 هـ / 947 م ، لم يكن يوجد سوى معبد وحيد ، " وهو معبد يسمونه " ميلطية " [83] ، وموقعه داخل مدينة حرّان ، قرب باب الرقة " [84] . وأما المركز الثاني للوثنية الحرّانية الذي كان ما يزال قيد العمل فهو مقر " الصابئة الروم " أي الأفلاطونيين ، ويكون معنى " مجمع " في هذا المجال هو " أكاديمية " . والمكان الذي طلب المسعودي أن يشرحوا له النقش السرياني الذي كان يزيّن مدقة بابه لم يكن إلا أكاديمية حرّان الأفلاطونية . وأولئك الذين رافقوا المسعودي أثناء قيامه بزيارته كانوا أعضاء تلك الأكاديمية ، أما مالك بن عقبون الوارد ذكره كمترجم ذلك النقش فهو حسب كل الظواهر رئيس الأكاديمية . ويذكر المسعودي فيما يذكر [85] أنه استوضحه عن بعض المسائل التخصصية والتاريخية بصدد الفلسفة اليونانية . وأثناء هذا الاستيضاح ، علم من مالك بن عقبون ومن غيره منهم ، أي من باقي

فلاسفة " المدرسة " ، أنهم كانوا يرفضون رفضاً قاطعاً طقوس الأضاحي والعرافة لدى الحرّانيين ، وكذلك الاحتفالات " الباطنية و السرية " . إن المسعودي ، والحال هذه ، يميز كل التمييز بين الوثنيين العاديين في حرّان وبين الفلاسفة الحرّانيين . وما اهتم بعرض لقائه مع مالك بن عقبون ، إلا لأن هذه الشخصية كان لها موقعها وسلطتها في " المدرسة " .

وعلى منوال أكاديمية أفلاطون الغابرة ، أو بالأحرى ، ما كانوا يروون عنها ، (86) فإن " مدرسة " حرّان كانت تحمل ، ليس على واجهتها الجبهية وإنما على مدقة مدخلها حكمة تدعو كل من يجتاز العتبة إلى الـ bios philosophikos . وفي فترة زيارة المسعودي في 332 هـ / 943 م كان لوثنية حران مركزان ناشطان : المعبد المسمى " ميلطية " و المدرسة الأفلاطونية . والتعليقات الانتقادية التي سمعها من المترددين على " المدرسة " تدل على أن هذين الركنين للوثنية الحرانية كانا تعبيراً عن غايات مختلفة ، وكانا ، لهذا السبب ، على تنافس فيما بينهما .

وأصبح مسلماً به منذ كولسن أن كل نشاط فكري قد توقف في حرّان بعد استقرار ثابت بن قرة في بغداد (ت. 288 هـ/901 م) مع تلامذته . وقد رأى كل من كولسن وهيارب في هذا الانتقال " انشقاقاً " : يفسّره الأول بأسباب عقائدية ، بينما يرده الثاني إلى أسباب عملية شكلية . لكن المرجح أن ثابت الذي اجتذبته هبات الخليفة كان قد اختار بغداد لأسباب اجتماعية وسياسية " إذ العاصمة العباسية تقدم آنذاك إمكانيات إشعاع أكبر مما تقدمه عاصمة ديار مضر " . علماً أن هذا الرحيل إلى بغداد لا يعني إغلاق " مدرسة " حرّان ، لا ولانهايتها. فقد استمرت طويلاً والدليل أنها لدى زيارة المسعودي في 332 هـ / 943 م ، أي بعد ما يزيد عن سبعين عاماً من انتقال ثابت بن قرة إلى بغداد ، كان ما يزال فيها أعضاء وعلى رأسهم مالك بن عقبون حفاظاً على مؤسسة مزدهرة وذات تاريخ عريق يمتد لمئات من السنين .

وفي كتاب " التنبيه " فقرة (87) ، تلخص شرح كتاب " فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف " (88) ، وهو كتاب مفقود

اليوم ، وكان ماكس ميرهوف Max Meyerhof دون تدقيق كاف قد استعان به في كتابه "Alexandrien Von Bagdad nach" [(89)]. وهذه الفقرة الإخبارية تبين أهمية الدور الذي قامت به حرّان باعتبارها حلقة الوصل التي أتاحت عبور علم وفلسفة اليونان إلى العالم العربي. وجاء لدى المسعودي أن " مجلس التعليم " ، أي المؤسسة الأكاديمية ، انتقلت للمرة الأولى " من أثينا إلى الاسكندرية " [(90)] . والسطور التالية في طبعة غوج Goeje حتى منتصف السطر الثاني من الصفحة 122 هي توضيح بشرح بالرجوع إلى الماضي الانتقال إلى الاسكندرية والذي يفترض أنه قد تمّ ، على ما يقول المسعودي ، إبان حكم ثيودوز [(91)] ، وعلينا أن نفهم أن المعني هو ثيودوز الثاني (408 – 450) . وإذا ما أخذ هذا الخبر كما هو ، تبين أنه مغلوط حيث أن " مدرسة أثينا " في ذلك التاريخ كانت في أوج نشاطها بإشراف بلوتارك Plutarque ثم بروكلس [(92)] . والواقعة التي يشير إليها المسعودي يجب أن نضع تاريخاً لها على أقل تقدير بعد ربع قرن من وفاة ثيودوز . وهو ما يتوافق مع بدء تعليم أمونيوس Ammonius كرئيس لـ " مدرسة الاسكندرية " [(93)] .

فيما بعد ، ودائماً حسب قول المسعودي ، انتقل " مجلس التعليم من الاسكندرية إلى انطاكية " [(94)] إبان حكم عمر بن عبد العزيز (99 – 101 هـ / 717 – 720 م) ثم " من هناك إلى حرّان " [(95)] في خلافة المتوكل (232-247 هـ /847 -861 م) . وعلى الرغم من السلطة التي اكتسبها هذان التاريخان منذ أن مهرهما ميرهوف بمباركته ، [(96)] فمن واجبنا الإقرار بأنهما ليسا أكثر مصداقية من التاريخ الأول المتعلق بتحديد الانتقال من أثينا إلى الاسكندرية . وذاك أن تحديد الانتقال من الاسكندرية إلى انطاكية أثناء خلافة عمر الثاني يطيل بشكل مغلوط ديمومة أعمال " مدرسة " الاسكندرية لقرن ونصف قرن من الزمان ؛ وبالمقابل فتأخير الانتقال من انطاكية إلى حرّان حتى خلافة المتوكل يقلّص "مدرسة " حرّان إلى الحدود الدنيا ويحصرها بما كان " أقماً " ما عرفته من نشاط قبل رحيل ثابت بن قرّة إلى بغداد . هذا وإن ابن أبي أصيبعة [(97)] يؤكد

في كتابه " عيون الأنباء في طبقات الأطباء " المؤلف في 640 هـ /1242 م انتقال " مدرسة " الاسكندرية أثناء وصول عمر الثاني إلى الخلافة في 99 هـ / 717 م . لكن الانتقال المعني بالنسبة له هو بالطبع بصدد مدرسة الطب ؛ ومن طرف ثان، فذلك الانتقال يقول إنه تمّ " باتجاه انطاكية وحرّان " على التوازي (98) . فكيف السبيل إلى التوفيق بين هذه المعلومات من جهة ، وبين المعلومات التي يوردها المسعودي من جهة ثانية ؟

إن إرجاع انتقال التعليم الاسكندراني إلى سوريا إبان خلافة عمر الثاني يبدو بوضوح نوعاً من المحاججة المناصرة للخلافة الأموية . ويجب علينا أن نفهم هذين الخبرين ، ليس باعتبارهما تأريخاً لانتقال مؤسسات ، وإنما كإثبات للنشاط الفكري المستمر على حد سواء في انطاكية (مدينة وتخماً) وفي حرّان (مدينة وتخماً) ؛ مع نهاية القرن الأول الهجري ، حيث كان كل من المركزين يطالب بلقب وشرف حيازة الإرث الاسكندراني . وأما عدم إشارة ابن أبي أصيبعة إلا إلى " انتقال " مدرسة الطب فلا يصعب فهمه ، لأن النشاط الطبي وتعليم الطب هما ، في واقع الحال ، جزء لايتجزأ من النشاط الفلسفي وتعليم الفلسفة ، (99) فلم يتم " تغيير موقع " الطب دون " تغيير موقع " الفلسفة .

وعندما أصدر جو ستنيان أوامره في عام 529 بإغلاق " مدرسة " أثينا ألف جان فيليبون Jean Philippon في الاسكندرية " De aeternitate Contra Proclum " (100) . وقد تزامن الإنهاء الرسمي للأكاديمية مع سيطرة المسيحين دينياً على مدرسة الاسكندرية (101) . وبعد ذلك بثلاثة أعوام كان اتفاق السلام الموقع بين كسرى أنو شروان وبين جو ستنيان ، وهو الاتفاق الذي أتاح لمنفيّي " مدرسة " أثينا ، داما سكيوس وسمبليكيوس وزملائهما ، بمغادرة إيران ، لكن ماتزال الشكوك الكثيفة تحوم حول تحديد الوجهة الجديدة التي يمّموا شطرها (102) . إن النقش على بلاطة قبر" زوسمة " في حمص ، (103) يعود تاريخه إلى 538 م وهو كتابة لداما سكيوس ، فنستوحي منه أن هذا الأخير كان يعيش آنذاك في سوريا . في أية مدينة إذن ؟ أما انطاكية ، الموقع الحصين

للمسيحية ، فتبدو مستبعدة. والرها أيضاً ، لأن مدرستها الخاضعة للنسطورية كانت مغلقة منذ عام 489 . ويصدق الأمر نفسه أكثر فأكثر على نصيبين التي كانت في أرض إيرانية والتي كان منفيّو " مدرسة " الرها قد جمعوا شملهم المشتت فيها . فالمدينة البيزنطية الوحيدة ذات اللغة اليونانية – الأرامية ، والتي كانت " الهلينيّة " فيها قوية ناشطة ، هي حرّان على مسافة 38 كم إلى الجنوب والجنوب الشرقي من الرها .

ويورد بروكوب Procope خبراً (104) يروي في الواقع أن كسرى أنو شروان أعفى سكان حرّان في 544 من دفع الضريبة لأنهم ظلّوا على الدين القديم . هذا ، ونظراً لأن " مدرسة " حرّان لم تهبط من السماء بقدرة قادر في القرن الأول الهجري ، لا يمكننا استبعاد فرضية أن منفيّي أثينا ، المدينة التي كانت آخر موقع للمقاومة اليونانية في مواجهة المسيحية ، قد وجدوا ملجأ وطاب لهم المقام في تلك المنطقة البيزنطية في الحد الأقصى للحدود مع إيران ، جنباً إلى جنب مع أفلاطونيين كانوا سابقاً قد قصدوا " مدرسة " أمونيوس . وهذا قد يفسّر لنا قيام المؤلفين المسيحيين المرّة تلو المرّة بالسخرية دون هوادة من " مدرسة الهلينيين " في حرّان ، وهي المنافسة بشكل ما لـ " مدرسة الفرس " المجاورة ، والمستقرة في نصيبين ، فأولاهما وثنية عقلانية ، فلسفية ، وثانيتهما نسطورية ، كهنوتية ، لاهوتية ، لكنهما معاً تحت حماية " ملك الملوك " . وإليه أهدى حينذاك بريسيان Priscien ، صديق سمبليكيوس ، تأليفه المعنون " Solutiones " (105) .

إبّان الحكم الأموي – وهنا تكتسب شهادتا المسعودي وابن أبي أصيبعة قيمتهما الفائقة – كان المنهلان الفكريان لانتقال علوم اليونان إلى العالم العربي سوريين : أنطاكية المسيحية وهي يونانية – سريانية ، وحرّان الوثنية وهي يونانية – عربية – سريانية . وحرّان هي التي قدّر لها أن تصبح عاصمة الامبراطورية مع صعود مروان بن محمد إلى سدّة الخلافة (127 هـ / 744 م) . وبطبيعة الحال فقد تمركز المسيحيون المتخرجون من " مدرسة " الاسكندرية في أنطاكية وفي أديرة التخوم ومن هناك انطلقوا للسيطرة فكرياً على

حرّان .

ولدينا فقرة للفارابي حفظها لنا ابن أبي أصيبعة تشير إلى أنه لم يعد يوجد في أنطاكية ، مع بدء الخلافة العباسية ، إلا معلم وحيد وبعهدته تلميذان ، الأول من حرّان ، والثاني من مرو [106] . والتلميذ الحرّاني الذي لم ينقل إلينا اسمه ما كان له أن يكون إلا مسيحياً ، والتلميذان اللذان علمهما بدوره غادرا آنذاك أنطاكية وقصدا بغداد ، حيث أصبح الأول أسقفاً بينما ظل الثاني راهباً . فهذه الشهادة من الفارابي تثبت وجود حركة فكرية أكيدة فيما بين حرّان وأنطاكية ، لكن هذه الحركة كانت على أيدي المسيحين دون سواهم ، لرغبة هؤلاء في أن يضموا إلى فلك أنطاكية اليعقوبي مدينة حرّان التي كانت قد أصبحت ضمن محيط التأثير النسطوري والتي كانت ماتزال، علاوة على ذلك ، وثنية في غالبيتها . وفي مطلع القرن التاسع ، كان أسقف الحي المسيحي في المدينة "ملكياً " آنذاك ، وهو تيودور أبو قرّة ، أول من ترجم أرسطو إلى اللغة العربية [107] .

ضمن هذه الشروط يجب علينا أن نأخذ شهادة المسعودي حول انتقال علوم اليونان من أنطاكية إلى حرّان بتحفظ كبير لأنها جاءته من مصدر مسيحي الانتماء ، حريص كل الحرص على أن " يجيّر " لصالحه ، في وجة المدرسة المنافسة ، مدرسة " الصابئة الروم " ، أي الأفلاطونيين الأقحاح ، مصداقية الدمغة الاسكندرانية لتراثها الفكري . وهكذا فلم يحصل انتقال ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، لمؤسسة أمونيوس القديمة ، تلك التي كان سمبليكيوس قد تلقى فيها محاضرات في مطلع القرن السادس ، ولم يتم هذا الانتقال إلى أنطاكية أو إلى حرّان ، في خلافة عمر الثاني ، لا ولا قبل أو بعد تلك الخلافة. القضية وما فيها أن طرفين يتجاذبان المطالبة بالتراث نفسه ، فمن طرف أنطاكية ومالها بالنسبة لمسيحيي حرّان من دور الوسيط ، ومن طرف ، وبخط مستقيم وأقدم عهداً ، أولئك الذين أطلق العرب عليهم اسم " صابئة الروم " .

وهذا ما يمكن أن يفسر كيف وضع أولئك " الصابئة " فوق عتبة " مدرستهم " نقشاً ذا مضمون فلسفي ، كما كانت الحال بالنسبة لأكاديمية أفلاطون ، وكما كان يؤمن به عرف هلّيني رجع إليه تحديداً

– ولم يكن هذا على سبيل المصادفة – أفلاطونيو الاسكندرية [108] .
لا ولا كانت مصادفة أن نصّ النقش مقتبس من كتاب " ألسيبياد " ، الجزء الأول ، وهو الذي كان أفلاطونيو الاسكندرية ، من القرن الثاني وحتى القرن السادس ، يعتبرونه باب الولوج إلى دراسة أفلاطون والفلسفة [109] . وتلك الحكمة التي تشف عن الشعار الدلفي تعود إلى الظهور في " التنبيه " مشروحة موسّعة بالاستعانة بمبدأ شاهداه اليونانيان يوردهما في سياق مماثل أفلاطونيان من الاسكندرية: هرمياس وأولمبيودور . وهذا أيضاً ليس من باب المصادفة .

ويشبه أولمبيودور الـ " ألسيبياد " ببوابة فخمة محرسها السرّي الـ " بارمنيد Parménide " [110] . وتلك هي الحال في حرّان . فالـ " ألسيبياد " عند المدخل ، وأما الـ " بارمنيد " فكان في الوسط . والحقيقة ، وفق شهادة الكندي ، وهي الشهادة التي استعارها ابن النديم من السرخسي ، فإن لب الفكر الميتافيزيقي لدى " صابئة حرّان " كان يتمثل في قولهم : " للعالم علة لم يزل ، واحد لا يتكاثر ولا يلحقه صفة شيء من المعلولات " [111] .

أما كولسن فلم يقدم تعليقاً على هذا القول ، لكنه في الفصل الذي خصصه للحديث عن الماهية الأسمى للصابئة [112] أورد من بين عدة استشهادات مقتبسة من الأفلاطونية القديمة قولا من " اسكليبيوس Asclépius " حول : " omnia unum esse et unum omnia " ، وهذا القول هو ما حدا بسكوت Scott كي يدرج عبارة الكندي من ضمن الـ Hermetica [113] . وأما هيارب فكان أكثر دقة عندما قارب بين هذه العبارة وبين " لاهوت " أرسطو ، أي أفلوطين [114] . وفي رأيي فإن هذه الجملة البالغة التكثيف مرتبطة بأصفى ما أثر عن الأفلوطينيين اللاحقين عن التشكل التلقائي للاهوت السلبي . وإذا ما تفحصنا عن قرب مبنى وفكر تلك العبارة ، ارتسم في خلفية البحث اسم لا يخيب ، ألا وهو اسم بروكلس : بمفهوم الأحد باعتباره المسبب (علة ، αίτί)[115]، وتنزه المسبب عن الصفة ، والتصاقها بالسبب (معلول ، ϖν υ τιον) تبعاً لديا لكتيك الواحد والكثرة (يتكاثر ، πλεíων) [116] ،

والتعريف بـالأحد واحداً مفرداً (واحـد ، μονύς) [117] . وهنـاك عـلاوة علـى ذلـك نعـت المسّبب باعتبـاره (لـم يـزل) ، وتقديرهـا " لـم يـزل موجـوداً " ، فهـذا يذكـر بصيغـة فيـدر Phèdre (οϋπο) التـي استـخدامها بروكلـس فـي كتابيـه " العنـاصر " [118] و" علـم الإلهيات " [119] .

ولا يشـهد خبـر الكنـدي ذاك علـى مجـرد أن فلسـفة أولئـك " الصابئة " المزعومين في حرّان مصدرهـا مـن الأفلاطونيـة الحديثـة وتحديداً لأفضل ماوصلت إليه من تصورات ، وإنما يكشف لنا عـلاوة على ذلك الوجه الثاني في تلك الفلسفة . فهؤلاء المفكرون الحرّانيـون كـان لهـم أعيـادهم العامـة ، وصلواتهـم ، وصيـامهم ، ونظـامهم الغذائـي [120] . ومثـل هـذه الشـعائر ، الصعبـة فـي أثينـا بروكلـس وداماسكيوس ، وفي اسـكندرية أمونيـوس وأولمبيـودور صعوبتهـا فـي بغداد العباسيين أيضاً حيث استقر فيما بعد ثابت بن قـرّة ، كـان يمكـن بكل حرية القيـام بهـا فـي حـرّان ، فـي وسـط اجتمـاعي كـانت وثنيتـه ماتزال على قيـد الحيـاة ، علـى مقربـة مـن معبـد محـدد ، معبـد الإلـه " قمر " ، وهو المعبد الذي لم يتوقف نشاطه أبداً منذ العهد الحـوري . وكـان هـؤلاء الأفلاطونيـون الذيـن يعيشـون حيـاة جماعيـة داخـل " مدرسـتهم " يسـتطيعون الانصـراف علـى مهـل إلـى ممارسـاتهم فـي تحضير الآلهة مثلما كانت تقضي بـه فلسـفتهم . وكـان خطـأ منظـور المؤلفين العـرب – وعلـى خطـاهم ، الاستشراق الغربـي – الخلـط تحـت العنوان " الصـابئي " بيـن شـعائر هـؤلاء الفلاسـفة وبيـن شـعائر أبنـاء مدينتهم الذين كانوا يقصدون المعابد ، فـاختلطت عقيدة هـؤلاء بديانـة أولئك . أما الكاتبان الوحيـدان اللـذان تجنبـا هـذا الخلـط فكـان أحدهمـا فيلسوفاً والثاني سائحاً : الكندي والمسعودي ، وكلاهما من بلاد ما بين النهرين . وكانت معلومـات الفيلسـوف مستقاة مـن مصـدر ثقـة ، لأن مقدمها وتلميذه في الوقت نفسه ، السرخسي ، كان يتكاتب مع ثابت بن قرة . وأما معلومات السائح فليس مـا يضاهيهـا قيمـة ، إذ أنهـا رجـع الصدى المباشر لما كانت ماتزال عليه في أواسط القرن الرابع للهجرة " مدرسة " حرّان الأفلاطونية .



- 3 -

المصادر التاريخية السابقة للنقوش التي نقلها المسعودي واستبعاد الخلط مع المذهب الصابئي الحراني

قبل ثمانية قرون من استفسار المسعودي عن مدلول النقش السرياني المنقوش على مدقة مدخل صابئة الروم في حرّان ، كانت الحكمة الجوهرية في : " ألسيبياد " متشعبة الانتشار في مصر الغنوصيين ، والسحرة ، والخيميائيين . وقد تم تطبيق أنثربولوجيا: " ألسيبياد " تطبيقاً ملحوظاً في كتاب " ألوجين Allogène " (121). فنجد في النصّين شخصيات تشغل مواقع متماثلة تماماً . فهناك يكون " الطفل الملازم لمربيه " (122) هو ألسيبياد ويدعوه سقراط – أوقل إن شئت : سقراط نفسه يدعوه جنّيّه – كي يكتشف " autó' tò' autó' " (123) ماهو فيه حقاً وصدقاً خيره الخاص ، أي طبيعة عقله الإلهية . وهنا ، نجد " يويل Iouel " ، العذراء الذكرية (124) ، مربية " ألوجين " الذي هو صورة الطفل الغنوصي المطلق والذي سوف يصبح بدوره مربياً لابنه " ميسو Messos " (125) . وبغية أن تبيّن له سيرأنماط الإدراك العقلي (126)، تشرح ضرورة أن يتم خروجها نحو المدركات (127) ، وتعلن له أنه سوف يكون شاهداً في نفسه على مرورها ، قبل عودتها صعداً نحو الثالوث الأولي ، حتى لو كان لزاماً عليه أن ينتظر في سبيل ذلك " مائة سنة " (128) . وكما هي الحال في " أغنوصت Eugnoste " (129) ، التي هي مع ذلك ذات سياق مختلف ، تستخدم فكرة التقدم في وصف الشرط اللازم لكل بحث في معرفة الجواهر ، وضمنها ما يتصل بذاك الذي يعلم أن ما يدرك في داخله الجواهر هو إلهي الطبيعة والمصدر .

وتقول يويل لألوجين هذه العبارة التي يمكن إعادة تركيب

نصها كالتالي :

[e] [15] šöpe ekša[nšine hn ou] / šine efjë[k ebol˙ tote] / ekeeime ep[noute etn] / hëtk˙ tote e[keeime erok] / höötk˙ pëet[ouebol hm][20] pnoute etr[šorp nšoop] / ontös

" إذا ما بحثت بحثاً كاملاً فإنك ستتعرف على الإله الكامن فيك ، وحينها تتعرف على ذاتك نفسها (باعتبارك) ذاك الذي يصدر عن الله الأزلي الوجود حقاً " (130) .

ولابأس علينا إذا ما أعدنا صياغة السطر 19، الذي هو ذروة العبارة . فإذا جعلنا مرتكزنا الكلمة المحورية لدى المرقصيين:

" εγϖ υίὸς ὺπὸ πυτρὸς, πυτρὸς προὸντος, υίὸς δε εν τϖ προόντι " والتي هي صيغة طقوسية مصدرها عهد فالنتنيان ، قد يمكننا سد ثغرة السطر /19/ كما يلي: " Pëet [šoop hm] "(131) إلى آخر السطر /20/ . وهذا ما يكون معناه : " وحينها تتعرف على ذاتك نفسها (باعتبارك) ذاك الذي هو [في] الله .. إلى آخر القول . " ولكن الفكرة المتضمنة في الكلمة المحورية تلك ، رغم تقارب المفردات ، لا تتوافق تمام التوافق مع فكرة النص الوارد في " ألوجين " ، ولا يمكنها بالتالي أن تسعفنا بكثير أوقليل في بحثنا هذا. وأما إعادة الصياغة كما تفترضه الترجمة الأميركية " (as)one who exists with "(132) ، رغم أنها قد تبدو مقبولة ، فتظل برهاناً على حشو زائد ، هو في جميع الأحوال دون أي تسويغ. نتيجة لذلك ، فإعادة الصياغة المقترحة أعلاه هي الوحيدة التي يمكن اعتمادها . ولدينا شاهدان يعللان قبول هذا الاستنتاج : نص " Anonyme dė Bruce [An Br] " وأفلوطين . ففي ترتيل صيغ بجمل مترادفة متناوبة (133) ، نرى يسوع السماوي في : " An Br " الذي اسمه " مولى كل شيء " (134) ، يتوجه بالخطاب إلى جواهر بلاطه الإلهي ، الذين هم الصور الملائكية للعقول الغنوصية ، ويقول لهم : " سوف تصبحون آلهة ، وتشهدون بأنكم تصدرون عن الله (ntetnhenebol hm pnoute) ، وترونه هو الله في ذواتكم " (135) . فكما هي الحال في " ألوجين " ، فرؤية الذات

الشخصية على أنها الله هي الشهادة بالمصدر الإلهي لوظيفة المعرفة الحدسية. وهذا ما هو وارد على حد سواء في القول / 394 / من Sextus ، والذي نجد ترجمته القبطية على وجه التحديد في المخطوطات المسماة بـ " مخطوطات نجع حمّادي "(136) ، وفق صياغة بعيدة كل البعد عن النصّ الموحّد الذي توصل إليه شادفيك Chadwick (137) ، لكنه قام فيه رغم كل شيء بالمراجعة نفسها الواردة في الشاهدين اللاتيني والسرياني(138) . بناء على ذلك ، فالصياغة الصحيحة لـ " القول " ، أي الصياغة غير المقولبة مسيحياً والمنسجمة مع الأجيال اللاحقة لـ " ألسيبياد " هي تلك التي نجدها في: τί 0εὸς . γνϖ0i τί τὸ" ،[263 X° S .] " Patmiensis " vooυv εστiv εv σoí " (139) . ويكون الجواب على التساؤل حول طبيعة الله هو تعرف المرء على ما هو في ذاته نفسها الكيان المفكر .

إن رؤية الإنسان لنفسه كإله هي شهادة منتهاها ، حسب " ألوجين " ، إدراك الصيغ العقلية للقدرة الإلهية : الغبطة ، والديمومة ، والوجود (140) : " أعرف من هو هكذا في ذاتي مثلما أعرف القدرة الثالوثية وتجلي لانهايتها " (141) . ومثل هذا الإدراك للذات الشخصية هو الرؤية المباشرة له تعالى : " رأيتـ [ـه] "(142)، وهي حقيقة يكون إنكارها فور تأكيدها : " إذا ماعرفه أحد ما المعرفة الكاملة ، فيجب أن يبدو كما لو لم يكن يعرفه " (143) . ويمكننا أن نربط برؤية الذات كإله ، وفق تأكيد " ألوجين " و " Sextus " ، المبدأ الذي قال به بروكلس في : " De Providentia " : Te ipsum videns verere "(144) . ويشير فيسترلنك westerlink إلى شهادة يونانية على هذه الصيغة في مقطع ظل محرفاً حتى حينه ، وهو وارد في كتاب بروكلس : " In Alcibiadem "(145) . وتقول الفقرة : " σuυτòv ìδωv εvδυ0i . " . فالأمر الموجه بالولوج إلى المعبد الداخلي لا يضيف كثيراً إلى الشعار الدلفي . وأما العبرة التي تقدمها لاتينية غليوم دوموربك guillaume de Moerbeke فتكتسي ، في رأيي ، معنى أقوى بكثير من أن يكون الأمر مجرد دعوة لدخول المرء إلى ذاته ، وهذا دون شك على ارتباط بتجانس صوتي ميسّر

(δεδ0i > ενδυ0i) . فالقول كما نقله دومينيكاني العصر الوسيط له معنى واضح متصل بخط مستقيم مع " ألوجين " ، و " Sextus " و " تعالى الله " في النقش الحرّاني : فعندما ترى نفسك بنفسك ، اخشع ، كن على خشوع ديني ، بمعنى : لأنك إنما ترى الله ذاته .

وفي الفصل الذي كرسه أفلوطين للنتائج الأخلاقية الناجمة عن العقيدة الغنوصية [146] ، يقرّع الغنوصيين تقريعاً عنيفاً غير معهود لديه لأنهم يحطمون كل حياة أخلاقية : " دون توفر الفضيلة الحقة ، لايكون الله سوى كلمة تقال " [147] . وعقيدتهم بالتالي أدهى من عقيدة الأبيقوريين[148] . وللبرهنة على ذلك يعرض أفلوطين صيغة فيها الخطاب البرنامج الكامل لخصومه :

τo`νς ἤδη ἐγ νωkoʹτας ... ἐk θεiας φνʹσεως · [149]

وهذه فعلياً صيغة " ألوجين " و " An Br " المرتبطة بالمغزى الكامن في " ألسيبياد " . على أن أفلوطين يأخذ على عاتقه تبيان النتيجة المباشرة لمثل هذه الصيغة لدى من يحاربهم ألا وهي نفي الفضائل ، ومن بينها الفضيلتان المحددتان لخير الإنسان : الاعتدال والعدالة [150] . إن الأمور تجري جميعاً ، في نظر أفلوطين ، كما لو أن الغنوصيين ، باستنادهم إلى المبدأ النهائي في " ألسيبياد " ، كانوا يعتبرون ذلك المبدأ نقطة انطلاق مطلقة ، ومن ثم فهم يهملون الخطاب الأولي الذي هو في صلب تحديد الخير بالعدالة والاعتدال [151] . وهكذا فإن أفلوطين يعاود في شرحه وضع الأمور في نصابها داعياً خصومه إلى إعادة قراءة " ألسيبياد " قراءة صحيحة، أي أن تكون القراءة من البداية : فتعريف الإنسان هو بادىء ذي بدء تعريف خيره ، إذن ، إقامة الفضائل التي تصل ذروتها في الاعتدال [152] . وليس بالإمكان ، حسب رأيه ، التوصل إلى اكتشاف المنشأ الإلهي داخل الذات للتفكير والمعرفة ، إذا لم يتم مسبقاً التعرف على المقولات الأخلاقية المؤدية إلى معرفة الذات . إن الغنوصيين ، إذا أمكن القول ، كانوا يمشون بالمقلوب ورؤوسهم إلى الأسفل . وكان أفلوطين في غاية السعادة لأنه ، مجدداً ، يبرهن على عدم أمانتهم تجاه أفلاطون .

لقد حوت مخطوطات القاهرة " أقوال Sextus " وتعليمات سيلفان " – Silvain – وقطعة من " جمهورية " أفلاطون [153] . وهذا برهان على أن النتائج التي استخلصها أفلوطين من الصيغة – البرنامج لدى الغنوصيين إنما تلبي نية مبيتة. وعندما يتهم أفلوطين الغنوصيين بأنهم لا يملكون مبادىء أخلاقية مكتوبة ، وأنهم " يفبركون " لاهوتاً لا أساس أخلاقياً له ، فهو إنما يمارس الجدل الكلامي . ولماذا يتوجب على الغنوصيين بلورة وثيقة أخلاقية مكتوبة، وفي حوزتهم الرسائل الأخلاقية التي كان يستخدمها أفلاطونيو عصرهم ؟

وهكذا يؤكد سيلفانوس ، بقوة ، الأسبقية المطلقة للجزء العقلاني من النفس [154] ، والذي هو العنصر الإلهي الكامن في ذواتنا ؛ إنه فينا عنصر الله ذاته والأحد [155] . على أن الوثيقة نفسها تؤكد على حد سواء ، وبالقوة عينها ، ضرورة الـ " paideia " والخطاب الأخلاقي [156] ، اللذين يسعيان إلى تأمين المراقبة والإلغاء التدريجي للجانب " الحيواني " [157] فينا ، أي الأهواء التي تتعارض مع التعرف على ما هو إلهي فينا . والمثل المضروب عن الحيوان متنوي الأشكال ، وعن الأسد والإنسان ، ذلك المثل المأخوذ من " الجمهورية " والذي نجد إعادة صياغة قبطية له في "Codex VI" ، يمضي في الاتجاه نفسه . فهذا النص دعوة لنهج الحياة وفق الفلسفة ، ذلك النهج الذي قوامه التعرف فيما وراء الأقسام الحيوانية لدى الإنسان على حقيقة طبيعته ، الداخلية وليس الخارجية ، التي لا تعود تحت هيمنة اللذة والغضب وإنما تتوحد وفق الخير الخاص للعقل ، أي الله [158] . إن انتقال مثل هذا النص على حاله في مجموعة كتابات غنوصية يبرهن أنهم كانوا يدركون أقواله على أنها غنوصية حقة ، ليس بسبب تصنيف الطبائع المتوفر فيه فقط [159] ، وإنما أيضاً لأنها تقوي بصيغة العهد القديم الأدبية المتينة طروحات " ألسيبياد " [160] .

ولدينا وثيقة ثالثة عرفناها هذه المرة بفضل العرف غير المباشر وهي تؤكد أن الغنوصيين كانوا يقرأون " ألسيبياد " قراءة صحيحة وما كانوا ، على عكس زعم أفلوطين ، قد نحّوا عن

منظورهم كل خطاب أخلاقي . ونحن هنا بصدد مقطع من : " رسالة إلى تيوفرست Théophraste " التي كتبها منعم Monoïm العربي ، وأورد ذكرها مؤلف " Elenchos " [161] :

" بعد توقفك عن البحث عن الله ، والخليقة ، وغيرها من الأمور المشابهة ، ابحث عن نفسك أنت نفسك بدءاً من نفسك ، وتعلّم من الذي فيك يحوز حيازة مطلقة كل شيء والذي يقول :

إلهـ " ي " ، عقلـ " ي " ، فكر " ي " ، نفســ " ي " ، جسمــ " ي "، وتعلّم من أين يتأتى أن يتقلب المرء بين الحزن والفرح ، وأنه يحب ويبغض ، ويظل ساهراً دون إرادته ، وينام دون إرادته ، وينساق مع الغضب دون إرادته ، ومع الصداقة دون إرادته . فإذا ماسعيت إلى معاينة هذه الأمور بكل تدقيق ، سوف تجد نفسك بنفسك ذاتها في نفسك ذاتها ، واحداً ومتكاثراً ، على صورة هذا الحرف المكتوب[162] ، وتجد المخرج انطلاقاً من ذاتك نفسها " .

وإما كتب منعم ما كتب فإنه لم يقل سوى ما يقوله سيلفانوس. وهذه السلسلة : إلهـ " ي " ، عقلـ " ي " ، فكر " ي "، نفســ " ي " ، جسمــ " ي " ، الملحق بها مباشرة تعداد مختلف مايدخل ضمن المفردة الأخيرة من السلسلة ، ما هي إلا إعادة إجمالية لمضمون " ألسيبياد " بأكمله ، لكن باتجاه معكوس ، رجوعاً من ختام النص إلى بدايته ، أي من الـ : autò tò autó " ، التي تعرّف الإنسان في ذاته ، حتى الـ : " tò- autoú" التي تقتصر على وصف مايخصه .

يمكننا إذن أن نعتبر " ألسيبياد " بحق وصدق النص الأهم الذي استعانت به الحركة الغنوصية . بل يوجد شاهد على استخدام الغنوصيين للاستعارة الختامية المتعلقة بالعين والمرآة . ففي المقدمة ، وجواباً على السؤال المطروح ، ألا وهو : لماذا يحب سقراط ألسيبياد ويصرح بأنه يحتل في نفسه منزلة لامثيل لها[163] ؟ يشرع الحوار الأفلاطوني بعرض مقارنة مابين العين والنفس . فكما أن عين الأخر هي مرآة جسمــ " ي " ، فنفس الآخر هي مرآة نفسي ؛ ومعرفة الذات تتم بوساطة ذات الآخر[164] على أن البؤبؤ هو الجزء الذي جُعل في العين مستقر وظيفة الإبصار ، وكذا الحال في النفس التي مستقر وظيفة المعرفة فيها هو العقل ، مرآة الله فينا .[165] نتيجة

لذلك ، وبسبب هذه السمة الإلهية للجزء المفكر من النفس ، فإن معرفة المرء لذاته تؤول إلى معرفة كلّيّة العنصر الإلهي الكامن في ذاته نفسها . وفي : " رسالة أغنوصت " ، التي بيّنّا[166] أنها نص غنوصي مخصص للفلاسفة ، يبادر المؤلف إلى تطبيق الاستعارة الأفلاطونية على علم الإلهيات ويصف النشاط التصوري لـ " الأب " الأول الذي لا مبدأ له (Propator anakhos) بأنه " ذاك الذي يرى نفسه بنفسه كما لو في مرآة " (nthe au eial) [167]. وهذا القول الأخير نجده مجددا في " ألسيبياد " ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ [168] وحسب مؤلف " أغنوصت " ، فإذا كان الله مرآة النفس ، فما ذاك إلا لأنه بادىء ذي بدء مرآة نفسه ذاتها . فموضوع وذات الرؤية هما أمر واحد فيه .

هذا وقد استعان الغنوصيون استعانة غير مباشرة بنصّين أفلاطونيين آخرين : بارمنيد والمثل . وكان بيير هادو Pierre Hadot قد لاحظ منذ فترة بعيدة الرابطة القائمة بين الحجة السلبية القائمة في :" Apocryphon de Jean [A jn]" – إنجيل يوحنا المنحول – وبين شروح الفرضية الأولى في : " بارمنيد "[169] وإننا، من جانبنا ، محّصنا بما فيه الكفاية تفصيلاً وتوضيحاً ، صحة ملاحظاته فيما يتعلق بـ[A jn] ، و" أغنوصت"، و"ألوجين " [170] ، فلا حاجة للرجوع إلى هذا في بحثنا الحالي . ففي النصوص الثلاثة تلك ، تبدو الحجة من التقارب بحيث تؤكد صدورها عن شاهد بعينه ، أو عن نسيج مفرد لا يتغير ، هو نوع من موجز للفلسفة اليونانية انتقل بصيغته المستقلة أو بعد دمجه دمجاً متقناً في نص منحول .

أما الحالة الثانية التي استوقفتني وأمعنت فيها النظر فحضرت عندما أمسكت طرف الخيط في : " In Somnium Scipionis " من تأليف ماكروب Macrobe، وذلك مع استعراض المقولة الأولى في إنجيل يوحنا المنحول ، أي التأملات المتصلة بالنفس العظمية[171]، وانتبهت أن قائمة الشهوات الشيطانية التي تختتم المقولة الأولى نفسها كانت قائمة ذات اتجاه رواقي راسخ[172] ، فأصبح بالإمكان مذ ذاك تعقب الرابطة بين الأفلاطونية ، والعناصر الفلسفية في إنجيل يوحنا المنحول ، و " ألوجين " من جهة ، والنصوص الزرادشتية المنحولة

والعرف الفلسفي اليوناني من جهة ثانية[173] . ومن أحد هذه العناصر الأخيرة ، المذكورة بالاسم الصريح في انجيل يوحنا مصدراً مباشراً لمجموع المقولات ، كما تنقلت في مصر وسوريا إبان العهد الهليني والروماني ، وكما وضعت تحت سلطة مجوس إيران الغابرة حسب مشيئة العرف اليوناني الذي ينسبه بلوتارك إلى المنشقين الأفلاطونيين في القرن الرابع قبل الميلاد[174] ، كان الغنوصيون ، مستخدمو الهلينية معاداة منهم لليهودية ، قداستقوا مواد ملخصهم الخاص . ونحن من جانبنا أصبحنا نعلم بالعادة العلمية وحدة هذه العناصر أيديولوجياً ونعاود تشكيلها وفق منشئها البدئي . وأما بالنسبة لمستخدمي تلك العناصر ، فكانت لديهم مجهولة الانتماء وكانت مصادرها الغابرة ما تزال غير محددة المعالم . وحسب شهادة جوشيم Zosime [175] ، فاللعب بكلمتي phos / phos ، المرتبط بالتأملات في اسم آدم ، والذي نعود فنجده في مقطع من مقاطع إنجيل يوحنا ، هو تحديداً المقطع الذي يسبق المقولة المأخوذة من : " كتاب زرادشت " ، وذاك التلاعب يعود في مصدره إلى : " Nicothée "، أي إلى وثيقة مكتوبة مهرت باسمه. هذا ، ونظراً لأن بورفير يشير إلى أن الغنوصيين المترددين على " مدرسة " أفلوطين كان بحوزتهم مثل هذه الوثيقة ، وأنهم من طرف آخر ، كان على قائمة الوثائق التي يقرأونها أيضاً كتاب عن " زرادشت "،[176] ، فليس مايمنع الربط بين هذين النصين المنحولين ، باعتبارهما يشكلان معاً كشفاً وحيداً استخدمه الغنوصيون كـ " حوض " فلسفي جامع .

ولم يكن الغنوصيون هم وحدهم من متح من معين " حوض" التخزين ذاك : بما فيه مانسبه في أيامنا هذه إلى " ألسيبياد " ، و " المثل " ، و " بارمنيد " . فهما هم خيميائيون وسحرة [177] يدلون بدلوهم ويستقون من تلك الأفلاطونية التي انتقلت مابين ظهراني " الكلدان " . وفي مقطع من نص : رسالة إلى تيزوبي "Théosébie" التي استشهد بها الفيلسوف أولمبيودور ، ينصح جوشيم الذي سبق ذكره المتكاتبة معه أن : " تريح جسدها وتهدىء أهواءها " ، ثم هاهو يقدم إليها المبدأ الأثير إلى نفوس الغنوصيين ، " عندما تتعرفين على نفسك بنفسك ، تتعرفين حينذاك أيضاً على

الواحد الأحد ، اللـه حقاً وصدقا "[178] . ويبين لنـا مقطـع مطـابق لــ " الكتـاب الأول حــول الحســاب الآخــير " أن المبـدأ الأفلاطونــي ، بالطريقة نفسها لدى الغنوصيين ، لم يكن له من معنى إلا حينما يتحقق بالزهد لجم الأهواء والرغبــة ، والمتعـة ، والغضـب ، والحـزن[179] . وإذا كان جوشيم قد أطلق عليها اسم " أقدار الموت " [180] ، وإذا كـان عددها بعدد الكواكب ، كما هو الحال في إنجيل يوحنا المنحـول[181] ، ففي هذا تأكيد إضافي أننا بصدد الاعتماد علـى المصـدر الزرادشـتي المنحول ذاته ، المعروف لدى الغنوصيين .



- 4 -

التعرف النوعي والدقيق
على صابئة القرآن

لقد تحدثنا عن حرّان ثم عن نجع حمّادي بصدد " ألسيبياد " أفلاطون ، ولكننا لا نبتغي من وراء ذلك إظهار علاقة ما ، تاريخية كانت أو حتى أيديولوجية ، فيما بين صابئة حرّان والغنوصيين . فهاتان الفئتان غريبتان كلياً إحداهما عن الآخرى . وأما التطرق إلى " غنوصية الحرّانيين " ، كما فعل هيارب ، فهو محض استخدام خادع للمفردات واضح للعيان . فالأمر الوحيد المشترك بين الجماعتين هو استخدامهما لأفلاطون على محوري كتابيه " ألسيبياد" و" بارمنيد " . لكن يصعب علينا ، حتى بصدد هذا الأمر ، القبول بوجود وجهة نظر موحدة لديهما معاً .

فالحرّانيون ، ونعني بهذه الصفة علماء حرّان ، كانوا أفلاطونيين بالمعنى الجامعي للكلمة . وكان أفلاطون موضوع دراستهم ومحور نشاط البحوث في مدرستهم ، التي كانت تمارس عملها كما جميع المدارس الفلسفية . فكان لها شعائرها ومناهجها . وكانت أعمالها تقوم على التفسير والقراءة ، أي على الترجمات والشروح المرافقة . ولها في هذا المجال دور هائل ، إذ ظلت على وثنيتها حتى النهاية ، وهذا ماأهّلها ، بالإضافة إلى ارتباطها بثلاث لغات كبرى ذات إرث حضاري ، كي تكون حلقة في سلسلة نقل علوم الأقدمين إلى الإسلام الوسيطي .

بالمقابل ، فإن الغنوصييّن الذين وصلت إلينا مصادرهم المباشرة ما كانوا من محترفي الفلسفة ، بل كانوا يستعينون بالفلاسفة، وبأفلاطون على وجه الخصوص . مع هذا ، فاستخدامهم لأفلاطون لم

يكن مباشرا . إذ الأفلاطونية التي يضعونها طوع أيديهم مصدرها مجموعة نصوص ، محدودة العدد ومعروضة في صيغة الحكم والأمثال ، فهي والحق يقال أفلاطونية ملخصات ، أي مجموعة آراء مقولبة ؛ وهم إنما اطلعوا عليها بواسطة الكلدان ، أي أنها كانت كتابات فلكية – فلسفية – إشراقية منسوبة إلى زرادشت وغيره من المجوس . كان الغنوصيون في واجهة النشاط الفكري للمسيحية ، ومن هنا الأهمية الكبرى للدور التاريخي الذي قاموا به . ولم يقتصر دورهم الهام ذاك على المسيحية ذاتها فحسب – وهذا موضوع بحث آخر مختلف – بل كان بادىء ذي بدء بالنسبة لجماعة الطرف المقابل ، أولئك الفلاسفة الذين ظلوا في معسكر الهلّينية . وقد يبدو رد الفعل العقلاني على المقولة الغنوصية وكأنه شأن روماني استمر لفترة قصيرة وارتبط بشخصية أفلوطين ، غير أن الأفلاطونية الشرقية ، السورية في جوهرها أولاً، والوراثة لجمبليك من بعد ذلك ، كانت على قدر من الافتتان بالغنوصية ، ولولم يكن ذلك إلا على سبيل تطعيم الخطاب الفلسفي ، ابتغاء زيادة التشويق والمصداقية فيه ، بدمغة من الإشراق والتجلي في " نبوءات كلدانية " ، وبطقوس مساعدة : استحضار الآلهة . وهذا السبيل هو الذي وفّر للغنوصية أن تكون في صلب الأفلاطونية الحديثة .

وقامت بالدور نفسه في الإسلام أيضاً ، وهنا لا بد لنا من الرجوع إلى محاولة تحديد صابئة القرآن . فمن بين الفرق الدينية الأربع التي عرفها الرسول وأورد أسماءها[182] ، يظل الصابئة الفرقة الوحيدة التي لانعلم عنها شيئاً . لقد اختفى ، أو مُحي ، كل أثر لهم . وفي زمن الهجرة ، كانوا غير معروفين بصفتهم الصابئية خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، وحتى داخلها بالذات كان وجودهم في "المدينة " موضع شك كبير . وذاك أنهم يرد اسمهم مباشرة بعد اليهود في سورة " الحج "[183] ، بينما لا يرد ذكرهم إلا في المرتبة الثالثة والأخيرة في سورة " البقرة " بعد المسيحيين[184]، كما لوأن الرحيل من مكة إلى المدينة غيّب أطيافهم فلم يعد لهم وجود في الخريطة الدينية لشبه الجزيرة العربية . ولم يكن علماء الحديث والتفسير يعلمون عنهم أكثر مما نعلم . لكن اسمهم كان وارداً في القرآن ، واليقين راسخ في صحة " النص القرآني " الذي لايأتيه الباطل ، فلا

يمكن ورود هذا الاسم دون أن يكون هناك من ينطبق عليهم ، ولذلك فإنه أطلق " على " ، ثم طالبت به جماعات لا علاقة لها " بالجاهلية " العربية تاريخياً أو اجتماعياً : كمندائيي المستنقعات ، ووثنيي حرّان ، إلخ .

ولا يظل بين أيدينا بالتالي لتحديد صابئة القرآن غير مايقوله القرآن نفسه . وما يقوله يشمل أمرين اثنين : فالصابئة بحوزتهم " كتابات مقدسة " ولهم اسم يعرفون به . وتصنّفهم سورة " المائدة " صراحة بين " أهل الكتاب "[185] . ويقتضي هذا أنه كان لديهم آنذاك ، مثل اليهود والمسيحيين ، كتبهم الخاصة بهم ، التي ينتسبون إليها ، وهم من حفظتها ومستخدميها . تلك " الكتب " كانت متمايزة كل التمايز عن تلك التي لـ " الذين هادوا " من أتباع موسى ، وعن تلك التي لـ " النصارى " من أتباع الناصري . ونظراً للموقع المتوسط الذي يشغله الصابئة بين اليهود والمسيحيين في سورتي " البقرة " و " المائدة " فلا بدّ أن تلك " الكتب " كانت ذات عناصر مشتركة مع هؤلاء وأولئك . ولا يمكن أن يكون أصحاب مثل تلك " الكتب " آنذاك غير غنوصيين بالمعنى الضيق للكلمة ، وهم فرع عربي مكي لتيار النسخ المقدس الذي دوّن باللغات اليونانية ، والسريانية ، والقبطية ، مجموعات النصوص التي شهدت عليها الدراسات المسيحية القديمة للملل والنحل ، أو التي تم اكتشافها في تاريخ حديث ، مؤخراً .

وقد أطلق القرآن على هذه الجماعة اسم " أهل الكتاب " ، فهل يسمح لنا هذا أن نمضي شوطاً أبعد في تحديدنا لهم ؟ بكل تأكيد لا بد لنا من التحفظ بعد فشل جميع محاولات التحديد انطلاقاً من اشتقاق الاسم[186] . فها هو هيارب وقد زيّن له ، بعد عشرات الافتراضات التي سبق تقديمها ، أن يضيف افتراضاً جديداً ، لم يكن أكثر توفيقاً من كل ما سبقه[187] . أما الافتراض الذي سوف أعرضه الآن فمستنده اشتقاق معروف منذ فترة طويلة ، لكنه ظل دون تفسير صحيح فأهمله النقد .

في عام 1649 قدم المستشرق الإنكليزي الكبير ادوار بوكوك Edward Pocock فرضية مفادها أن " صابئ " مشتقة من العبرية " صبا " بمعنى : جيش أو فرقة ، وأن الجمع باللغة العربية " صابئة " و" صابئون " لا تدل على " عسكريين " أو "جنود " وإنما

على عبدة " صبا هسمايم " أي " جيش السماوات "[188] . وطبعاً فإن بوكوك وأولئك الذين من بعده شاركوه وجهة نظره ، وأخص منهم غوليوس ، وهيد ، ووال ، وهيرش ، وسومر Sommer ، Hirsch، Wahl، Hyde ، Golius [189] ، ماكان بإمكانهم فهم مثل هذا الاشتقاق الذي يجعل من الصابئة " exercitus caeli cultores " إلا من خلال ماجاء في الأعراف العربية التي جمعها ميمون ، مصدر المعلومات الوحيد المتوفر آنذاك ، تلك الأعراف التي كانت تصف الصابئة بأنهم : وثنيون من عبدة الكواكب . وكان التعبير التوراتي الذي صدر عنه اسمهم يقوي لدى بوكوك اقتناعه بصحة ماجاء به ميمون بصددهم ، وحقيقة عبادتهم للكواكب ، مشخصة وروحانية . وكان من الصعب على بوكوك تفادي مثل هذا الخطأ في التفسير في زمن كان من المتعذر فيه الوصول إلى المصادر التي استقى منها ميمون معلوماته ، بل وكان الأمر صعباً حتى فيما بعد ، نظراً لغياب كل تاريخ نقدي للأعراف المتحدثة عن الصابئة . ومثل هذا التاريخ النقدي لم يبدأ ، في واقع الأمر ، إلا مع هيارب ، منذ قرابة خمسة عشر عاماً !

إن الاشتقاق الذي اقترحه بوكوك لا غبار عليه فهو صحيح ، غير أن ما يستخلصه بوكوك منه مغلوط . فالمصدر التوراتي العبري، الذي تمثل كلمة " الصابئة " الكتابة المقابلة باللغة العربية ، لا يدل على أن تلك الجماعة هم من عبدة الكواكب ، وإنما يدل على أنهم من أتباع الجيوش السماوية أي " القوى أو الملائكة :

" σtpatia. δúvaμεlς . äγγελo " كما في النصوص LXX .
ألا فإن إبيفان الذي عرف الغنوصيين التاريخيين دون وساطة أو نقل أشار إلى أنهم يطلق عليهم ، من بين أسماء أخرى اسم: Σtpati(1)tlkoi .[190] ولا يعني هذا الإسم أنهم "عسكريون"[191] ، بل هم الجنود stratiai أي أنهم أولئك الذين بين الله وبين هذا العالم السفلي يقومون بتأمين دخول الميلشيات السماوية من الملائكة أو القوى الخفية ، تأكيداً أكثر وأكثر على تعالي الله علوّاً مطلقاً[192] .
وهكذا فعبرانية النصوص LXX التي انتقلت بالاسم الذي نقله إيبفان ، والتوراتية العبرية ، التي انتقلت بالاسم الذي نقله القرآن ، هما على

ارتباط متين ويشكلان كلاً واحداً . والصابئة القرآنيون ، المقابل العربي للتسمية الإغريقية Stratiotiques ، ليسوا بالتالي إلا الغنوصيين بالمعنى الدقيق ، دون زيادة أو نقصان .

وها هنا تتوضح ثلاثة أمور جوهرية تشرح ظهور القرآن كتاباً وعقيدة . فالطابع الإلهي للنص الموحى به في حالة تجلٍ ، وفكرة تعالي الله علواً مطلقاً ، ثم فكرة دمج يسوع بالروح القدس ، هي المقولات الثلاث لنضال الغنوصية التاريخية[193] ، وهي التي تؤلف الإرث الغنوصي المباشر في القرآن . وحسب كل الدلالات الظاهرة ، فقد عرف الرسول قبل الدعوة أولئك الغنوصيين وعلم أن لديهم "كتباً"، وتم له ذلك في الوسط المكي وفي علاقاته مع عائلة خديجة بنت خويلد . ولهذا جاء تصنيفهم بحق ، داخل بيئتهم التي عاشوها دائماً ، بين اليهود والمسيحيين ، بما هم من " أهل الكتاب" وكانوا كذلك في واقع الأمر ، وهو ما تشير إليه الأعراف عن الملل والنحل والكتابات المكتشفة .

وبين أيدينا شاهد آخر من إبيفان نفسه عن وجود نشاط غنوصي ، في نهاية القرن الرابع من حول الطائفة اليهودية – المسيحية في منطقة الكعبة ، ويدلنا هذا الشاهد على أرجحية الاستمرار التاريخي للغنوصية التاريخية السورية حتى شبه الجزيرة العربية ، حيث قدر للإسلام أن يولد فيما بعد .[194] فأولئك الذين أطلق إبيفان عليهم اسم : " القادة Archontiques "[195] ، وهو شكل جديد لاسم " Stratiotique الجنود " الذي نحته هو نفسه لأداء ما يحتاجه برنامج دراساته الدينية المتنوعة[196] ، كان لديهم السمات نفسها على صعيد الكتابات المقدسة والعقائد ، تماماً مثل الغنوصيين الذين عرفهم عندما كان في مصر ، أو الذين اكتشفت نصوصهم في مصر .[197] وعليه ، فهؤلاء الغنوصيون الذين سماهم " قادة " والذين تربطهم بغنوصيي مصر وشائج نوّه إليها هو نفسه ،[198] كانوا نشطين في شبه الجزيرة العربية ،[199] حوالي عام 370 : وهو يورد أماكن وجودهم ، وكتبهم ، ورؤساءهم ، والمحيط الذي يعيشون فيه ، وتنقلاتهم جيئة وذهاباً .[200] والوسط الذي كانوا يعيشون داخله هو نفسه ماجاء محمد فيما بعد صدى له . وانتقالهم من الأطراف الشمالية

لشبه الجزيرة العربية إلى مدن الجنوب التجارية لا بد أنه تأكد خلال القرن الخامس ، حين جعلت حميّة الرهبان والقساوسة حياتهم أمراً مستحيلاً في شرقي الأردن . وأما الاسم الذي أطلقه القرآن عليهم ، أعني " الصابئة " ، فما كان سوى النعت الذي كان يسمهم به رفاقهم السابقون في الدين من يهود فلسطين . وكان من الطبيعي بين المسيحيين الناطقين باليونانية أن يتحول اسمهم فيصبح : " Stratiotiques ، الجنود " ، وحتى لا يكون إبيفان من المقصرين في هذا المضمار ، حول الاسم وجعله Archontiques ، القادة " . وعلى غرار اسم المسيحيين : " النصارى " ، فقد تعربت الكلمة في لغة القرآن . " وكما أقول يكون . et cum dicto res " .

مختصـــر مفيـــد

المواقف النقدية لكل من مرغليوث ، وبدرسان ، وهيارب بخصوص مقولات كولسن لا يمكن أن تؤدي إلى توضيح اللغز الصابئي توضيحاً متبصراً في النص القرآني وفي حرّان . ومن طرف ثانٍ ، فإن ميرهوف بتناوله لنهاية الفلسفة اليونانية أدخل ذلك اللغز في سلسلة المؤسسات الفلسفية التي انتقلت من اليونان إلى العرب . لكن هذه المسائل تتطلب بؤرة جديدة للبحث النقدي القائم على الدقة التاريخية وعلى الفحص الجديد للأمور الجلية الثابتة . وأما النتائج الكبرى لتحقيقات ابن أبي أصيبعة والكندي ، ثم المسعودي على وجه التخصيص ، الوحيد من الكتاب الذي زار حرّان ونقل لنا نقشاً آرامياً مأخوذاً من الجزء الأول من كتاب " ألسيبياد " كما تناقلته الأعراف ، فهي على الوجه التالي : البيت الذي زاره المسعودي والمحفور على مدقة بابه النقش المذكور كان " أكاديمية أفلاطونية " . وكانت هذه الأكاديمية من مبتداها إلى منتهاها هلينية ، أي وثنية (صابئية بالمعنى العريض للكلمة) . وبفضل ثنائيتها اللغوية وموقفها الثقافي الإجتماعي ، كانت هذه الأكاديمية الوحيدة التي احتضنت منفيي أثينا بعد الاتفاق بين كسرى أنوشروان وجوستنيان . وفيها دوّن سمبليكيوس شرحه لكتاب : " Enchiridion " . وكان المسعودي والكندي الكاتبين العربيين الوحيدين اللذين بدّدا بكل وضوح الخلط بين الديانة الحرّانية و " الحكمة " في القراءات المدرسية لأفلاطون والتي قامت بدورها كما هو شأن المدارس اليونانية ، أي ، استناداً إلى " ألسيبياد " أولاً ، ومن ثم " بارمنيد " . أما النصوص القبطية الجديدة التي عثر عليها في " نجع حمّادي " فتشهد على الأرجح بوجود النظام نفسه لدى الغنوصيين ، لكنه يقتصر هذه المرة

على عرف كتابي عام معروض في موجز من الحكم المأخوذة من " ألسيبياد " و " المثل " ، و " بارمنيد " . وبقي اسم " الصابئة " في القرآن ، وهو الكتابة المعربة للقب الذي أطلقه يهود فلسطين على الغنوصيين بالمعنى الدقيق للكلمة، وعرفه اليونان صراحة عن طريق Epiphanius Constantiensis (إبيفان ، وقد توفي في عام 403) .

الـهوامـــش

1 - المراجع موضحة في : Répertoire géographique des textes cunéiformes" الجزء السادس :G.F.DEL MONTE، و J.TISCHLER تحت عنوان Die Orts-und Gewässernamen der hethitischen Texte , Beiheft Zum Tübinger Atlas des Voderen Orients
- ص /90/ ، Wiesbaden 1978 ، (مجموعة B ، رقم 7)
ومن أراد الإحاطة بنظرة شاملة ، عليه بدراسة : J.N. POSTGATE
وعنوانها " حرّان " وذلك في مجلة :
Reallexikon der Assyriologie und der Voderasiatichen Archäologie
الجزء الرابع (برلين – نيويورك) ، وذلك لأعوام 1972 - 1975، الصفحات 122 - 125 ، وكذلك مقالة " الحوريون " للكاتب E . LAROCHE في : " معجم الميثولوجيات والأديان ، في المجتمعات الكلاسيكية والعالم القديم " ، من مطبوعات : Y. BONNEFOY ، الجزء الأول ، باريس 1981 ، الصفحات / 527 - 529 / ، وللكاتب نفسه : " الديانات الآسيوية ، تعريفاً وإشكالية " في المصدر السابق ، الصفحات / 95 - 97 / .

2 - بصدد واقعة عام 670 هـ . / 1271 م . انظر شهادة المؤرخ الحلبي ابن شدّاد (613 - 684 هـ . / 1216 - 1285 م .) ، وهي من ترجمة D.S. RICE ، ودراسة : " حرّان الوسيطية " في مجلة " Anatolian Studies " العدد 2 (1952) ، ص / 45 / ،

وكذلك : "المزار المسلم في حرّان A Muslim Shrin at Harran"، في : " نشرة عن مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية ، Bulletin of the school of Oriental and African Studies ، العدد 17، (1955) . الصفحات / 445 - 447 / . وكانت جيوش هولاكو في واقع الأمر قد وطأت أرض حرّان في نهاية عام 657 للهجرة . بصدد هذا الاحتلال ، انظر شهادة المكين بن العميد التي نشرها Cl.CAHEN في : " نشرة الدراسات الشرقية ، " Bulletin d'Etudes Orientales " العدد 15 (1955-1957) ، والصادرة في دمشق 1958 ، ص / 171 / .

3 - بصدد هذا الإله القمري (سين – القمر) ، انظر في نهاية المطاف دراسة E.LAROCHE : " الآلهة القمريون في الأناضول ، Divinités lunaires d'Anatolie " وهي في مجلة " تاريخ الأديان " Revue de l'Histoire des Religions " ، العدد 148 ، (1955) ، الصفحات 1 - 24 ، وخاصة الصفحات 7-9 . وقد جمعت دراسة تاريخية موجزة عن الإله سين (القمر) في حرّان ، بجهود S.LLOYD و W.BRICE ، وهي بعنوان " حرّان " في مجلة : " دراسات أناضولية ، Anatolian Studies " ، العدد الأول (1951) ، الصفحات / 87-96/ ؛ ويجب استكمال هذه الدراسة بالشهادات التي أوردها D.S.RICE . في دراسته : " حرّان الوسيطية ، Medieval Harran " ، ص / 43 / .

4 - حول هذه الزيارة ، انظر J.BIDEZ : " حياة الأمبراطور جوليان ، la vie de l'Empereur Julien " ، باريس 1930 ، ص / 318 / مع المراجع المشار إليها في ص / 405 / (الفصل السابع عشر ، الهامشان 11 - 12) . ولقد اكتفى بيدز بالمصادر الوثنية ، أما من أراد التعرف على أصداء هذه الزيارة من الجانب المسيحي ، فعليه بالكاتب THEODORET DE CYR في ": التاريخ الكنسي Historia ecclesiastica " ، الجزء الثالث 26، الطبعات 1 - 3 . بالإضافة إلى برمنتييه شيدفيلر Parmentier - Scheidweiler (دراسات في الحضارة الإغريقية GCS ، العدد 44 ، برلين 1954،

ص / 205 / والصفحات / 5 - 18 /) . وهناك مصادر يونانية مسيحية ، متأثرة بتيودوريه ، يوردها ف . فيزباخ F.WEISSBACH، ومقالة " حرّان Kárrai " لدى بولي- فيزوفا PAULY-WESSOWA، في : " الموسوعة الحقيقية Real Encyclopädie - ، الجزء 20 .
شتوتغارت 1919 ، مجموعة 2016 .

هذا ، ويرى تيودوريه في زيارة جوليان لحرّان نية مبيّتة بوضوح للحط من شأن مدينة أورفا المجاورة ، التي كانت مسيحية الديانة ، ومن هنا الرابطة السببية بين زيارة الامبراطور للمعبد الوثني وبين موته الذي وقع بعد شهرين من تاريخها ! ومما يثير ، على أي حال ، أن نرى بعد عشرين عاماً من موت جوليان شخصية ثانية ، على درجة مماثلة من الورع ، لكن من الجانب الآخر ، ألا وهي الحاجة إيجيريا Egeria ، تعرّج على حرّان (Carrhae باللاتينية)، وذلك بغية تقديس " القديسين " التوراتيين ، ابراهيم ورفقة ، وزيارة مطران الحي المسيحي . انظر كتاب : " رحلة إيجيريا Itinerarium Egeriae ، ص XX ، الطبعات 1- 4 . وفرانسشيني فيبر Franceschini-Weber في: " Corpus Christianorum "، المجموعة اللاتينية ، الجزء 175 . مكتبة ترنهوت 1965 Turnhout ، الصفحتان 62 - 63 . وتقع زيارة جوليان في أواسط شهر آذار / 363 م . أما ب . مرفال P.Maraval ، الناشر الأخير لـ " رحلة إيجيريا " ، فيحدّد تعريج إيجيريا على حرّان في يومي 22 و 23 نيسان / 384 م . ومن أراد فهم تعليل هذا التحديد فعليه بـ " المصادر المسيحية ، Sources Chrétiennes " الجزء 296 باريس 1982 ، الصفحات / 27 - 39 / .

5 - الكلمة باللغة العربية : صابئون وصابئة . وسوف نكتب هذه الكلمة بالفرنسية دائماً: " Sábiens " بما في ذلك الترجمات التي سوف أقتبس منها ، وذاك بغية تجنب خلط هذه الكلمة مع " السبئيين Sabéens " وهي تطلق حصراً على أهالي اليمن السعيد (باللغة العربية : سبأ أو سبا) وليس لهذه الكلمة أي ارتباط صوتي مع الكلمة الأولى .

6 - " الطبعة المطابقة لألواح نجع حمّادي " ، في مجلدين ، ليد Leyde ، 1972 - 1979 . النصوص الغنوصية المأخوذة من مجموعة القاهرة ، نوردها بالصفحات والأسطر كما هي في المجلدين، مترجمة في الباب الثالث من مداخلتنا الحالية . أما النصوص المترجمة والمشروحة في : " المصادر الغنوصية والمانوية ، Sources Gnostiques et Manichéennes [اختصارا SGM]، الجزء الأول : " كتابات غنوصية ، ألواح برلين Ecrits gnostiques , Codex de Berlin " ، باريس 1984 ، فنوردها ضمن فقرات تلك الطبعة . وبصدد الرسالة المجهول مؤلفها : " ألواح بروسيانوس Codex Brucianus " ، فأحيل القارئ إلى الصفحات والأسطر كما هي واردة في طبعة س . شميدت C.Schmidt : " Texte und Untersuchungen " الجزء الثامن ، ليبزغ 1892، كما أحيله إلى صفحات وأسطر طبعة شارلوت أ . باين Charlotte A . BAYNES ، كامبريدج 1933 .

7 - من أراد نظرة إجمالية تبعاً للتصور الأدبي للمجموعة فلينظر م. تارديو ، في مقالته : " الغنوصيون (مجموعات) ، الموسوعة الشاملة ، الملحق – (collections Gnostiques Encyclopaedia Universalis) ، الجزء الأول ، باريس 1980، الصفحات / 673 - 675 / .

8 - انظر على وجه الخصوص ج . بيبان J.Pépin : " حول أن الإنسان ليس إلا النفس . معاينات في العرف المنقول عن ألسيبياد"، الكتاب الأول ، Que l'homme n'est rien d'autre que son âme .Observations sur la tradition du premier Alcibiade . " ، " مجلة الدراسات الإغريقية Revue d'Etudes Grecques "، العدد 82 (1969) ، الصفحات / 56 - 70 / ، وهي أفكار تستعاد موسعة في : " الأفكار الإغريقية حول الإنسان والله ، Idées grecques sur l'homme et Dieu " ، باريس 1971 ، الصفحات / 55 - 203 /. وب. بوانيسي P.BOYANCE في : " شيشرون وأقسام الفلسفة، Cicéron et les parties de la philosophie" ، " مجلة الدراسات اللاتينية ، Revue

d’Etudes Latines " ، العدد 49 ، (1971) ص / 139 / و ب.
كورسيل P . COURCELLE : " اعرف تفسك بنفسك ، من سقراط إلى القديس برنار ، Connais - toi toi - même , de Socrate à Saint Bernard " ، الجزء الأول ، باريس 1974 الصفحتان / 33 - 34 / ، وقد ردّ الاثنان المقولة المركزية للمؤلّف التي تشرح بـ " وصلة " رواقية الموقف الذي تبناه شيشرون حول مسألة تحديد خير الإنسان بـ " الروح " فقط– animus – في كتابي : Tuséulanes" " و"حلم سبيون Songe de Scipion " . ويتعلق الملف الموسّع الذي جمعه بيبان بمجمل انتقال العقائد في " ألسيبياد " ، ويعفينا ها هنا من الرجوع إلى تلك الشهادات التي بوّبت ، ومحّصت، وشرحت مناسباتها بكل عناية .

9 - ج . هيارب ، " التحليل النقدي للأعراف العربية حول صابئة حرّان
“Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens Harrániens” ، إبسالا Upsala 1972 . ويطيب لي التعبير عن امتناني للمؤلف لتكرمه علي بإيصال عمله إلي فور صدوره فوفّر علي بذلك الوقت الكافي للتفكير على مهل بالمسائل التي طرحها وناقشها بقوة .

10 - د . كولسن : " الصابئون والمذهب الصابئي "
Die Ssabier und der Ssabismus " في مجلدين ، سان بطرسبورغ 1856 (ونشير إليه كولسن I وII) . على الرغم من تاريخه ومن بعض أقسامه التي تقادم عهدها (خصوصاً ، الكتاب الثاني من الجزء الأول الذي يبحث فيه " المفهوم الأفلاطوني الحديث للوثنية لدى علماء ما بين النهرين الوثنيين في عصر الخلافة " ، الصفحات 677 - 802) فهذا الكتاب الضخم + XXX11 + 920 825 صفحة لايستعاض عنه كأداة عمل تمكن من الوصول إلى المصادر التي جمعت وشرحت في الجزء الثاني . وما أجمل أن يقوم باحث بتعقب الآثار التي خلّفها كولسن في الأجيال اللاحقة ، حيث سيكون بالإمكان توضيح العديد من المواقف التي سيطرت بصدد العلوم الدينية والاستشراق من أواسط القرن التاسع عشر إلى يومنا

هذا ، حتى ، بل خصوصاً ، عندما لا يظهر اسم كولسن . ولكن كتاب هيارب لا يقوم بهذا التأريخ ، وإنما يختتمه باعتباره " تحليلاً نقدياً " شاملاً ونهائياً .

11 - 2 ، 62 ؛ 5 ، 69 ؛ 22 - 17 . وهذه المقاطع الثلاثة موضع درس في الباب الرابع من مداخلتي .

12 - لم يأخذ هيارب بالحسبان خبر " المغني " لمؤلفه عبد الجبار ، وهو صادر ضمن الجزء الخامس من طبعة القاهرة (1965) . وقد ترجمها ودرسها ج . مونو G . MONNOT : " الصابئة والوثنيون حسب عبد الجبار" ، مجلة MIDEO ، (العدد12 1974). الصفحات / 13 - 43 / .

13 - هيارب ، الفصل الخامس ، الصفحات / 96 - 126 / .

14 - هيارب ، الصفحات / 101 - 105 / ؛ النص اليوناني للكاتب إبيفان ترجمه بأكمله وعلق عليه م . تارديو في : " إبيفان في وجه الغنوصيين – Epiphane contre les gnostiques " ، مجلة Tel Quel ، العدد 88 (1981) الصفحات / 64- 91/ .

15 - هيارب ، الصفحات / 120 - 124 / .يستمد المؤلف مرجعه من القسم الرابع من التأريخ اليعقوبي الذي أطلق عليه : " داني تل محرة Denys de Tell - Mahré الذي نشره وترجمه ج . ب . شابو J . B Chabot في عام 1895 ، " مكتبة مدرسة تطبيق الدراسات العليا في العلوم الفيلولوجية والتاريخية ، Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes , Sciences Philologiques et Historiques الجزء 112 ، الصفحات / 68 - 70 / . وهذا التأريخ هو في حقيقته تأريخ يعقوبي. لكن مؤلفه مجهول (وتنقص منه الصفحات الأولى). أما نسبته إلى داني ، وكانت من اقتراح أسماني Assemani ، فهي نسبة مغلوطة كما أقر بذلك شابو نفسه . انظر القسم الأول من طبعة هذا التأريخ في مجلة CSCO ، الجزء / 91 / بعنوان: Chronicon pseudo - Dionysianum vulgo dietum باريس 1928 ، بالإضافة إلى : " الأدب السرياني " Littérature syriaque ، باريس 1934 ، الصفحتان / 89 - 90 / . أما كلود كاهن Cl . CAHEN في

دراسته : " الضرائب ، والملكية ، والنزاعات الاجتماعيـة فـي أعـالي ما بين النهرين في عهد أوائل العباسيين Fiscalité , Propriété et au antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie temps des premiers Abbassides " فـي مجلـة " أرابيكـا Arabica " العدد الأول (1952) ، الصفحات / 136 - 152 / ، والتي عاد إليها مكررة دون تغيير في كتابه : " الشعوب الإسلامية في التاريخ الوسيط Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale " ، دمشق 1977 ، الصفحات / 405 - 422 / فهو بالتأكيد الوحيد ، في يومنا هذا ، الذي ينسب ذلك النص إلى داني .

16 - بإصرار لا يتزعزع ، حتى بعد صدور كتاب هيارب ، أعاد ك. رودولف K . RUDOLPH عـرض تخبطـات كولسـن : انظـر " Diema " الجـــــزء الأول ، غوتنغـــــن Göttingen 1960 ، وخصوصاً الصفحات / 36 - 41 / والصفحتان / 236-237 / ؛ والجـزء الثـاني ، غوتنغـن 1961 ، ص 94 ، الحاشـية (1) ، والصفحتان / 117 و 380 / . " الديانـة المندائيـة La religion mandéenne " في مجموعة : " تـاريخ الديانـات ، موسـوعة الثريـا، " Histoire des religions, Encyelopédie de la Pléiade ، الجزء الثاني ، باريس 1972 ، الصفحتان / 501 - 502 / .

" Antike Baptisten . Zu den Überlieferungen über frühjüdische und christliche Taufsekten Sitzungsberichte der sächsischen der Wissenschaften Zu LeipzigPhilologisch - historische Klasse , t. 121 / 4 , 1981 , P . 17 , " Der mandäische Diwän der Flüsse " Abhandlungen der sächischen Akademie der Wissenschaften zu leipzig , philologisch - historische Klasse , t . 70/ 1,1982 p . 5 et 7 .

بالمقابل ، يسير رودولف على خطا كولسن بكل وعي حين يقرّ بعدم وجود أية علاقة بين الحرّانيين والمندائيين . انظر :

" Die gnosis " , Leipzig 1977 , p . 101 n . 2

وينضوي رودولف في هاتين النقطتين تحت لواء كولسن ؛ وحبّذا لو أنه نوّه أيضاً إلى ما جاء لدى أ . س . درووير E . S . Drower في : The Mandaeans of Iraq and Iran . Their Cults, Customs , Magic Legends and Folklore (1937), وبصدد : Haran Gawaita Leyde 1962 , P . xvI - xvIII الرجوع إلى :
(éd . E. S . Drower , Studi e Testi 176 , Vatican 1953, انظر أيضاً : " Mandaean Polemic " , BSOAS , 25 , 1962 p . 439)
ويجدر الرجوع إلى تسلسل عرضه التاريخي اعتباراً من سياق دراسة الفرق الدينية باللغة العربية في القرنين الرابع والخامس الهجريين .

17 - وقد جرى تدعيم ذلك العرض لدى هيارب ، الصفحات / 10 - 34 / . وأضيف أن س . هـ . تقي – زاده في " المقالات " (الطبعة الأولى) ، الجزء السادس ، طهران 1978 ، ص . / 51 / ، الحاشية / 3 / ، كان يقر بأن المعادلة : صابئة = مندائيون تثير " جدلاً كبيراً much controversy " . والنص المنشور في " المقالات " تاريخه 1937 !

18 - كولسن ، I ، الصفحات / 110 - 137 / ؛ هيارب ، ص / 11 / .

19 - كولسن ، I ، الصفحات / 139 - 157 / ؛ هيارب ، الصفحات / 3 - 10 / .

20 - هيارب ، الصفحتان / 11 - 12 / .

21 - هيارب ، الصفحتان / 17 - 18 / .

22 - هيارب ، ص / 28 / .

23 - هيارب ، الصفحات / 16 - 24 / .

24 - A .SPRENGER , Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisker grösstentheils unbenutzen Quellen الطبعة الثانية، الجزء الأول ، برلين 1869 الصفحات 37 - 47 ، والطبعة الأولى ، الجزء الثالث ، برلين 1865 ، ص / 498 / ، الحاشية / 1 / .

25 - هيارب ، ص . / 24 / .

26 - WELLHAUSEN,Reste arabischen Heidentums . الطبعة الثالثة ، برلين 1961 ، الصفحات 236 - 242 ؛ هيارب ، الصفحات 7 ، 13 - 14 ، 16 ، 30 - 34 .

27 - كولسن ، I ، الصفحات 470 - 471 ، 624 - 676 .

28 - الاستخدام المكثف يميناً ويساراً لكلمة " غنوص " ، مثلاً في الصفحة 32 حيث يتحدث عن " الصابئة – الغنوصيين في حرّان " وفي الصفحات 8 - 10 حيث ينتقد دون كبير اقتناع فكرة اقتباس الاسم ، وهذا ما لم يسهّل التمييز بصدد أولئك الذين انقادت الأعراف لخلط الأوراق حولهم بتواطؤ الحرانيين أنفسهم .

29 - انظر حول هذا الأمر اللهجة العاطفية التي ظهرت لدى ثابت بن قرة في مقطع نقله بربروس Barhebraeus ، وأعاد إيراده هيارب ، ص ./ 31 / .

30 - هيارب ، الصفحتان / 19 / و / 24 / .

31 - هيارب ، ص . / 21 / .

32 - يتعلّل هيارب بورود هذا التمييز لدى الشهرستاني ليخلص ، عن خطأ ، إلى قوله إن مؤلف " الملل " : " يستخدم كلمة صابئ بمعنى غنوصي " ص . / 121 / .

33 - ج . بدرسان : " The Sábians " ، في :
Agab - nám . A volume of Oriental Studies presented to Edward G . Browne (edd . T . W . ARNOLD et R .A.NICHOLSON) , Cambridge 1922 , p . 390 - 391

34 - التعبير وارد لدى هيارب ، ص / 37 / . وأبعد من ذلك بسطور ها هو يتحدث عن " مروق ثابت " . وأخيراً ، في الصفحة التالية ، ها هو يتحدث عن " العقائد الهرطقية " .

35 - قدم كولسن لائحة عن ذلك ، I ، الصفحات / 546 - 621 / .

36 - كولسن ، I ، الصفحات / 484 - 488 / .

37 - يحاول هيارب في الصفحة / 38 / تعليل موقفه بـ " الباطنية ". والكلمة هذه هي أيضاً ... ملغومة .

38 - هيارب ، ص / 39 / : " الوثنيون المحافظون " .

39 - المصدر نفسه : " علماء حرّان المنشقون في بغداد " ، أي أولئك الذين أطلق عليهم الشهرستاني : " المتكلمون " ؛ ارجع إلى هيارب ، ص / 38 / ، الحاشية الخامسة .

40 - هيارب ، الصفحات / 62 - 95 / .

41 - هيارب ، الصفحات / 152 - 164 / .

42 - انظر أدناه الحاشية / 48 / .

43 - حول حياة ومؤلفات ثابت بن قرّة ، انظر بعد كولسن I ، الصفحات / 546 - 567/ و II ، الصفحات I - III و مذكّرة :
E.WIEDEMANN , “ Ueber Tábit b . Qurra , sein Leben und Wirken ”
في مجلة : Sitzungsberichte der physikalisch medizinischen Sozietát in Erlangen ,
العددان 52 - 53 (1920 - 1921) . والصدور بتاريخ 1922 ص / 189 /

44 - هيارب ، ص / 21 / .

45 - هيارب ، ص / 38 / .

46 - حسبما أورد ابن شدّاد الخبر فقد اقترف ذلك التدمير يحيى بن الشاطر الذي كان قد عُيّن والياً على حرّان أثناء احتلال المنطقة في 474 هـ . / 1081 م . وعيّنه في ذلك المنصب أحد خلفاء السلاجقة، عقيل شرف الدولة . ارجع إلى : D . S . RICE " Medieval Harrán " ، في مجلة "Anatolian Studies " ، العدد الثاني (1952) ، ص/38/ ، وص /82/ . وبصورة أعمّ ، انظر مقالة : G . FEHERVARI “ Harrán ” في : " موسوعة الإسلام “ Encyclopédie de l’Islam الطبعة الثانية ، الجزء الثالث ، باريس – ليد 1971 ، ص / 233 / .

47 - النص وترجمته في كولسن II ، الصفحتان / 537 - 538 / (والحواشي في ص / 757 /) ؛ انظر أيضاً هيارب ، ص / 38 / والحاشية رقم / 2 / التي تلفت الانتباه ، عن حق ، إلى أن تلك " الرسالة " لا تتعلق بالبغداديين .

48 - النص والترجمة في كولسن II ، الصفحات /3 - 14/ (التعليق في الصفحات 56-126) . والنص المنقول الذي قدمته طبعة : Flugel (Leipzig,1871-1872)، فقد أعيدت طباعته طبعة مريحة في مجلد وحيد في بيروت ، 1398 هـ / 1978 م . الصفحات / 442 - 445 / . أما النص النقدي الوارد في " الفهرست "، استناداً إلى مخطوط (Chester Beatty Minovi Library 3315) وإلى مخطوط استنبول (ش .علي باشا، 1934) فقد طبعه ر. تجدّد R. TAJADDOD وفي الطبعة الثانية " توطئة " بقلم M.MINOVI ، طهران 1350 هـ / 1971 م . الصفحات / 383 - 385 / . وقد ترجم الخبر الوارد عند الكندي إلى الإنكليزية على يد ف . روزنتال Fr . ROSENTHAL " أحمد الطيب السرخسي New Haven , American Oriental Society " الصفحات /41- 51/، 1943 و كما ترجمه أيضاً ب . دودج B . DODGE :
" The Fihrist of al - Nadim " t . 2 , New York , الصفحات/ 746 - 750/ . وتظل الترجمة الفارسية الترجمة الممتازة، وهي بقلم R . TAJADDOD الطبعة الثانية ، طهران ، 1346 هـ / 1968 م . ، الصفحات / 564 - 568 / .

49 - C . B . BARBIER DE MEYNARD;
" المسعودي ومروج الذهب " ، الجزء الرابع ، باريس 1865، الصفحات / 64 ،10 -65 , 3 / وظهرت الطبعة الأولى لهذا النص لدى كولسن II ، الصفحتان / 372 - 373/ (الحواشي ، ص .642) وهي غير موجودة لدى هيارب . بالمقابل نجد النص المترجم لدى ف . روزنتال ،
" On the Knowledge of plato's philosophy in the Islamic world" ,"Islamic Culture", 14 (1940) الصفحتان / 409 - 410 / . ويستحق روزنتال ثناء مضاعفاً إذ لاحظ استخدام تلك الحكمة في " المروج " و " التنبيه " ، وإذ نوّه إلى السمة الوعظية

للصيغة الأفلاطونية فيها ، لاحقاً ، الحاشية 52 . " المسعودي ومروج الذهب " , Ch.PELLAT .

50 ـ الجزء الثاني ، باريس 1965 ، الصفحتان /536 ـ 537/ ، الحاشية 1395 (مراجعة لترجمة باربيي دومينار وبافيه دوكورتي).

51 ـ في تعليقه على الفقرة 6 من خبر المسعودي ، الجزء الأول ، ص 501 والجزء الثاني ص 642 .

52 ـ حول الصيغ اللاحقة للاستعارة الأفلاطونية ، انظر W. K. KRAAK : " هل بقي أرسطو مخلصاً لمفهومه القائل بأن النبات يقف ورأسه في الأسفل ؟ " (1942) 10 ، Série III° ، Mnemosyne الصفحات / 251 ـ 262 / . الإستشهادان المأخوذان من أفلاطون مصدرهما حواران ، وهما تلخيص وعظي للحوارين ؛ بصدد هذا الجنس الأدبي ، انظر روزنتال ، المصدر المذكور سابقاً ، ص /392/ .

53 ـ الأدلة اليونانية واللاتينية على هذه الصيغة جمعها J. PEPIN ، في : " Idées Grecques " (أعلاه ، الحاشية 8)، الصفحات / 55 ـ 203 / حيث نجد ثبتاً غنياً بالمراجع . انظر على وجه الخصوص شهادة جوليان ، وقد درسها بيبان في ص . /107/ وفي الحاشية /2/ .

54 ـ كولسن II ، ص ./373/ :

Wer sein (Gottes) Wesen erkennt , dererhrt ihn auch

وقد انتقلت هذه الترجمة إلى BARBIER DE MEYNARD، المصدر السابق الذكر (أعلاه ، الحاشية 49) ، ص . /65/ .

D.S. MARGOLIOUTH (art . " Harranians " , Encyclopaedia of Religion and Ethics , t,6, Edinburgh 1913 , p . 520 b)

وقد ترجمت أيضاً ترجمة مغلوطة :

" Whoso Knows himself is religious " ; S . LLYOD , W . BRICE , " Harran " , Anatolian Studies , I (1951) P . 91

عادا كلاهما إلى هذه الترجمة :
" Who Knows himself is a religious man " .
55 ـ كولسن II ، ص /826/ . أما ف . روزنتال ص a/ 409/
فيبدو أنه سار على خطا Fleischer وترجم العبارة :
" Whosoever Knows recognizes his essence , is divine " .
56 ـ النص العربي موجود في طبعة . J . DE GOEJE الصادرة في :
" Bibliotheca Geographorum Arabicorum " الجزء الثامن، ليد 1894 ، الصفحات /162، 3 ـ 5 / . والترجمة الفرنسية نجدها لدى B .CARRA DE VAUX ، في كتابه : " المسعودي ، كتاب التنبيه Masoudi, le livre de l'avertissement et de la révision " ، باريس، 1897 ، ص/222/ ؛ أما CARRA de VAUX فيترجم العبارة على الوجه التالي : " من يعرف نفسه هو في الحقيقة مشابه لله " . وفي كتاب " التنبيه " تترجم كلمة " heautón " اليونانية الأصل بـ " نفسه " (أي روحه) أما في كتاب " مروج الذهب " فيقال : " ذاته " (أي طبيعته) . والصيغتان كلتاهما تشيران على التوازي إلى " الأنا " . ويتحدث روزنتال في المصدر السابق الذكر له ، ص. /409/ عن وجود علاقة بين هذا الاستخدام وبين " ألسيبياد " (130A - 131A) .
57 – الصفحتان / 161 , 2 / لدى Goeje .
58 – الصفحات / 161 , 3-2 / لدى Goeje .
59 – الصفحات / 161 , 15-14 / لدى Goeje .
60 – الصفحتان / 162 , 6 / لدى Goeje .
61 – الصفحتان / 162 , 8 / لدى Goeje .
62 – الصفحات / 162 , 11-10 / لدى Goeje .
63 – الصفحات / 162 , 8-7 / لدى Goeje .
64 – الصفحات / 162 , 9-8 / لدى Goeje .

65 – حول استخدام المناظرين لـ " رسالة إلى أنيبون Lettre à Anébon " انظر J. BIDEZ ، " حياة بورفير Vie de Porphyre " ، المطبوع في Gand 1913 ، ص . / 87 / .

66 – الصفحتان / 162 , 5 / لدى Goeje .

67 – الصفحتان / 162 , 5 / لدى Goeje .

68 – الصفحتان / 31 , 15 / لدى Couvreur . وحول المؤلف ، انظر :

L.G. WESTERINK , " Anonymous Prolegomena to Platonic Philosphy ", Amesterdam 1962 , p. X.

69 – ص 125 (= 5,199) ، Westerink ، وحول الكاتب ، انظر ،

WESTERINK , " Anonymous Prolegomena " , p. X111 - XX.

70 – ارجع إلى P.COURCELLE ، المصدر السابق ذكره (أعلاه ، الحاشية 8) الصفحات ./ 83 - 95 , 165 - 177 /

71 – Barbier de Meynard 10 , T. 4 , p. 64 .

72 – 1395 § , p. 536 , op . cit . supra 50 .

73 – op . cit supra n . 49 , p. 64 .

74 – كولسن II ، ص / 372 / .

75 – كولسن I ، الصفحتان / 501 , 502 / .

76 – لدى كولسن II ، الصفحتان / 29 , 30 / ، وفي طبعة TAJADDOD ، الصفحات / 387 , 24 - 26 / .

77 – كولسن I ، ص / 501 / .

78 – Barbier de Meynard § 1394, T.4,p. 64,7, Pellat

79 – " حكماء " ، وهي واردة في الصفحتين Barbier de Meynard , 8 , 64

80 – ترجمة Pellat ، الفقرة 1394 .

81 – الفقرة 1395 لدى Pellat .

82 – الفقرة 1396 لدى Pellat .

83 - حسب D. S. MARGOLIOUTH ، المصدر السابق ذكره في الحاشية / 54 أعلاه / ، ص 520 b / ، فإن الاسم العربي لهذا المعبد مصدره يوناني θεά μεγάλη . ويخلط MARGOLIOUTH خلطا يثير الغيظ بين هذا المعبد وبين المكان الذي كان النقش ماثلاً فيه .

84 - الفقرة 1392 لدى Pellat .

85 - الفقرة 1397 لدى Pellat .

86 - انظر لاحقاً رقم / 108 / .

87 - الصفحات / 121 , 19 , 122 , 6 / لدى Goeje .

88 - الصفحتان / 115 , 5 / لدى Goeje .

89 - M.MEYERHOF, " Von Alexandrien nach Bagdad .
Ein Beitrag Zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern " , dans : " Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der wissenschaften " , Philosophisch-historische Klasse , 1930 , p. 407 ;
أهم ما في هذه المادة الإخبارية عاد الكاتب إلى تناوله في : " نهاية مدرسة الاسكندرية حسب بعض الكتاب العرب ، la fin de l'Ecole d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes وهي دراسة نشرت في وقت واحد ، في : " Archeion " ، العدد / 15 / (1933) ، الصفحات / 1 , 15 / ، وفي : " Bulletin de l'Institut d'Egypte " العدد , (1933) 15 الصفحات / 109 , 123 / . ومن شاء الاستزادة من المراجع يرجع إلى : J.Van Ess, " Jüngere orientalistische Literatur Zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich Islam " , dans : " Parusia , Studien Zur Philosophie Platons und zun Problemge-schichte des Platonimus . Fesgabe für Johannes Hirschberger (éd. OK. FLASCH) , Frankfurt / Main , 1965 , p. 349 .

الفرضية التي استمدها ميرهوف من خبر المسعودي حول مراحل انتقال المؤسسات التعليمية ، وحول استمرارية أعمال " مدرسة الاسكندرية " حتى أواسط القرن الثامن ، نقلها باعتبارها حقيقة ثابتة H.D.SAFFREY ، في دراسته التي تحمل عنوان : " المسيحي جان فيليبون واستمرارية مدرسة الاسكندرية " ،
Le chrétien Jean Philipon et la surrivance de l'Ecole d'Alexandrie ," Revue des Etudes Grecques ", العدد 67 (1954) وقد ورد في ص / 409 / : " مدرسة الإسكندرية تلك حافظت بعد الفتح العربي على تعليم دائم لأرسطو . وهي لم تهاجر إلى انطاكية إلا في عام 718 ، ونحو بغداد في عام 850 " ! وهذا التأكيد الجازم انتقل حرفيا إلى W.WOLSKA في كتابه "La topographie chrétienne de Cosmas ، Indicopleustés.Théologie et science au VI ° Siècle باريس 1962 ، الصفحتان /, 149 , 150 / مثل هذه الاستنتاجات الباثرة أقلقت إلى حد ما P. LEMERLE ، في كتابه : Le premier humanisme Byzantin ، باريس 1971 ، ص / 25 /. لكنه رغم تشككه بجديّة " التركيب الحصيف " لدى ميرهوف ، يوافق على أن " مدرسة الاسكندرية كانت ما تزال ضاجة بالحياة إبان الفتح العربي " . أما L. G. WESTERLINK في : " Anonymous Prolegomena " فقد تجنب بحذر الشهادات التي جاء بها ميرهوف، لكنه يؤكد رغم هذا ، أن الفلسفة الأفلاطونية : Was taught publicly as late as the 7 th century (P.XXV) ويستند في ذلك إلى حاشية في رسالة خيميائية لايبدو أنه يثق بها كل الثقة .

90 - الصفحتان / 121 , 20 / لدى Goje .

91 - الصفحتان / 122 , 1 / لدى Goeje .

92 - انظر : " H.D.ASFFREY - L.G. WESTERINK , Proclus , Théologie platonicienne" t. 1, Paris 1968 , p. X11 - XXVI
(Plutarque-Syrianus - Proclus) .

93 – ارجع إلى :
L.G.WESTERINK,"Anonymous Prolegomena", p.X- X111.

94 – الصفحتان / 122 ، 3 / لدى Goeje .

95 – الصفحتان / 122 ، 3 / لدى Goeje .

96 – M . MEYERHOF , " Von Alexandrien nach Bagdad ",
الصفحتان / 408 - 409 / و ص / 428 / . بعد الانتهاء من عرض نصّه باللغة الفرنسية خلال مداخلة في " معهد مصر Institut d'Egypte " ها هو ميرهوف يضيف : " أدرك أن توثيقي لهذه الأطروحة التي تربط الدراسات الفلسفية للاسكندرية مع دراسات بغداد هو توثيق ضعيف ؛ لكني أحمل ما أزال الأمل بأن أعثر مستقبلاً على توثيق أمتن " ، (في : " Archeion " ، العدد 15 ، 1933 ، ص 15 =
(" Bulletin de l'Institut d'Egypte ",15, 1933 , p . 123)
وكم كان يجدر بسافري وغيره ، بعد هذا التأكيد ، التزام جانب الحذر والتأني .

97 - القاهرة T.I, p. 116, 21 - 29 éd. A . Müller , 1884
أما ميرهوف فلم يترجم سوى القسم الأول من الخبر المتعلق بعبد الملك بن أبجر الكناني " Von Alexandrien nach Bagdad " , p . 407.

98 –.A . Müller , الصفحات 26 - 25 , 116

99 – ارجع إلى :
" L .G.WESTERINK ,"Anonymous Prolegomena , p . XXV n . 94
Philosophy and Medicine in Late Antiquity ",
Janus , 51 (1964) , p . 169 - 177, وخصوصا بالإضافة إلى " عبد بدوي " : " انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي ،

La transmission de la philosophie grecque au monde arabe " , Paris 1968 , p . 113 ; G . STROHMAIER ,
في مقالته : " حنين ابن اسحق العبادي - " Hunayn b. Ishak al - Ibadi ,
المنشـورة فـي : " موسـوعة الإسـلام ، Encyclopédie de " l'Islam
الجزء الثالث ، باريس –ليد ، 1971، الصفحتان / 599 a- 600 a/ .
100 – ارجـع إلـى د . هــ . سـافري ، المرجـع المذكـور أعـلاه فـي الحاشية رقم / 89 / ، الصفحتان / 406 - 407 / . ومـن هنـا ينبـع السؤال المشروع الذي يطرحه المؤلف : " في مثـل هـذا السـياق ، ألا يمكن أن نعتبر De aeternitate contra Proclum بمثابة الإعـلان عن هوية إيمان " المدرسة " ، وهـو الإعـلان الـذي مكـن " مدرسـة الإسكندرية من أن تجتاز دون أي ضرر القلق الـذي عصـف بمدرسـة أثينا ؟ " . (ص 407) .
101 – يمضـي " سافري " في العبارة الواردة في ص / 408 / إلـى حد التأكيد بأن : " مدرسة الاسكندرية بأكملها ، مع جـان فيليبـون ، أصبحـت مسـيحية " . أمـا A. CAMERON فـي دراسـته : " The End of the Ancient Universities "
المنشورة في : " Cahiers d'Histoire Mondiale " العدد / 10/ (1964) ، الصفحتان / 669 - 670 / ، فيتبنى رأياً مناقضاً . ونجـد في النهاية وجهة نظر ملطّفة لدى :
WESTERINK , " Anonymous Prolegomena " , p . XIII .
102 – ارجـع إلـى أ . هـادو I . HADOT فـي كتابهـا : néoplatonisme alexandrin . " Le problème du Hiéroclès et Simplicius "
باريس ، 1978 ، الصفحتان / 26 - 27 / ، وهي التـي حطمـت إلـى غـير رجعـة الفرضيـات القائلـة بعـودة سـمبليكيوس إلـى أثينـا أو الاسـكندرية . وهـي تقـترح " إمكانيـة ثالثـة " يمكـن أن تكـون " مدينـة يونانية في آسيا الصغرى " ، مدينة يفترض أن فيها " مكتبة ذات قيمـة

رفيعة " ويمكنها أن تقرب الفلاسفة المنفيين من مسقط رأسهم . وأشير بهذا الصدد إلى أن هذين الشرطين متوفران في "حرّان " ، كما تشهد بذلك ترجمات ثابت بن قرة ، والثنائية اللغوية لدى أولئك الفلاسفة الذين كانوا ، كما تعترف أ . هادو في الصفحة / 25 / : " يستمدون أصولهم من بلد مجاور لسوريا " . وسوف أذكر أخيراً بأن الطريق الطبيعي ، الأسرع والأوفر أمناً ، للذهاب إلى بلاد فارس انطلاقاً من أثينا كان في تلك الحقبة يتمثل في المرور بحراً إلى سلوقية (Seleucia Piera) إلى الجنوب من خليج اسكندرونة ، ثم التوجه من هناك إلى حرّان مروراً بأنطاكية وبيري (حلب) ، وهيرابوليس (منبج) . ومن حرّان يدخل المسافرون إلى الامبراطورية الساسانية من رسينا Resaina (رأس العين) وسنجار (بلد سنجار) . وتقول فرضيتي ، إن الفلاسفة بعد إيابهم استقروا في مدينة كانوا قدعبروا فيها أثناء الذهاب . فالمدينة الوحيدة الممكنة في خط السير ذاك هي حرّان ، إذ فيها تجتمع الشروط الاجتماعية والثقافية المناسبة لعملهم : محيط وثني ، ثقافة يونانية – آرامية ملائمة لنشأتهم ، محيط فكري مؤاتٍ وشعور بالأمان في ظل حماية الجار الإيراني .

103- Anthologia Palatina , VII 553 ، وقد نشر P.WALZ هذه المجموعة في

(Anthologie grecque , 1ére Partie , t . 5 coll . des Universités de Trance , Paris 1941 , p . 90 n.3)

ويورد في طبعته رسالة شخصية لـ : R . MOUTERDE ، ينبهه فيها إلى أن النقش وجدوه على بلاطة من حجر البازلت ، في حمص، وتاريخه يعود إلى شهر Sél . 849 péritios المقابل لعام 538 من العهد الديونيزي (وليس 537 ، كما جاء لدى أ . هادو من بعد WALZ) .

Alan CAMERON , " The Last Days of the Academy at Athens " , procedings of the Cambridge philological Society , t . 195 (1969) , p . 21 - 22 ,

ثم : " نهاية الأكاديمية ، " La fin de l'Académie " في : " الأفلاطونية الحديثة ،

(Royaument,9 -13, juin 1969) " Le néoplatonisme "
باريس 1971 . ص / 287 / ، وكذلك أ . هادو في العبارة المذكورة في ص /29/ ، وقد استخلص الاثنان من خبر P . WALZ ما ساعدهما كي يحددا تاريخ تأليف سمبليكيوس لشرح " فيزيقا la Physique " أرسطو . وأبين في هذا المجال أن نقش حمص منشور، مع وصف للبلاطة وثبت مراجع ، بفضل ل . جابري و L . MOUTERDE في : " نقوش سورية باليونانية واللاتينية ،
" Instription grecques et latines de la Syrie
الجزء الخامس ، باريس 1959 ، الحاشية رقم 2336 ، ص /155/ .
وحسبما أعلم – فلم يعلّق L . ROBERT على هذا النقش في : " النشرة الجغرافية " التي كتبها . والبلاطة محفوظة في بلدية حمص منذ 1925 . أما مصدرها المحدد فمجهول ، ومن هنا استحالة تحديد الشهر الجولياني المطابق للشهر المقدوني Peritios .

104 – PROCOPE , Bella , II 13 , 7 (t . I , p . 210 , 9-12 Haury t . I , p . 374 Dewing) .

105– إن ما كتبه Priscianus Lydus تحت عنوان :
" Solutiones corum de quibus dubitauit Chosroes rex "
محفوظ بنصه اللاتيني ، وتم نشره على يد أ . بيوتر I . Bywater في :
" Commentaria in Aristotelem graeca,Supplementum aristotelicum ,
1/2 , Berlin 1886 .
وضع هذه القضية والمراجع لها نجدها لدى ش . ب . شميث Ch.B.SCHMITT في دراسته : " Priscianus lydus "
المنشورة في :
" Catalogus translationum et commentariorum : Medieval and Renaissance Latin translatios commentaries " edd . F . F . CRANZ et P . O . KRISTELLER

المجلد الثالث ، واشنطن 1976 ، الصفحات / 75 - 85 / . يضاف إلى مراجع " Catalogus " دراسة م . ت . أ ليفرني . M . Th : d'ALIVERNY

" Les " Solutiones ad chosroem " de priscianus lydus et Jean Scot ",

وهي منشورة في : " Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie"

باريس 1977 ، الصفحات / 145 - 160 / , éd . R. ROQUES وتدرس المؤلفة في بحثها ذاك العرف المكتوب بصدد " solutiones ، " ولا تدفع بعيدا عن تأثير " Erigène " المسؤول عن النص اللاتيني .

أما بصدد تاريخ تأليف " Solutienes " ، فتنوه إلى أن Priscien ربما وضعها " على روية وتمهل من بعد إقامته في بلاد الفرس " (ص . 146 ، الحاشية 2) : وبخصوص انتقالها إلى العالم اللاتيني، تستعين بفرضية وجود محطة للنص الأصلي لدى ' آباء الكنيسة اليونانية الذين لايزدرون علوم الطبيعة ، مثل باسيل Basile أوغريغوار دونيس " Grégoire de Nysse " . ومن الصعب القبول بهذا الأمر لأن Psiscianus لم يكن ، على نقيض ما تظن ، مسيحي الدين . فربما تم انتقال : " Solutiones " إلى العالم اللاتيني عبر العرب ومترجمي " مدرسة حرّان " . وحسب كل الظواهر فهناك ، في حرّان وبعد 533 ، كتب Simplicus مؤلفه : " Commentaire sur le Manuel d'Epictète " . وقد بيّنت I.Hadot بصورة قطعية في المرجع السابق ذكره ، الصفحات / 33 - 40 / ، أن فرضية Alan Cameron التي تجعل تأليف التعليق على " Manuel " بتاريخ أسبق من تاريخ الرحيل إلى فارس هي فرضية لايمكن توفير أي سند لها . وتنهي شرحها بالكلمات التالية : " فيما يتعلق بالمكان الذي تم فيه تأليف التعليق ، أجد من المستحيل كلياً عليَّ البتَّ بأي أمرٍ كان " (ص . 40) . لكن هناك في رأيي قرينة على ذاك المكان . فالمؤلف سمبليكيوس يخصص شرحاً مستفيضاً لدحض المذهب المانوي (الفصل 27 ، الصفحات

(Dünber 19 - 46 - 82 , 69) ، وهذا الدحض جرى تحليله ومقابلته مع المصادر المانوية بقلم السيدة " هادو " أيضاً :
" Die Widerlegung des Manichäismus des Simplikios ", Archiv für Geschichte der Philosophie , 51 , (1969) , P. 31 - 57 . وبالاستناد إلى بحوثي الشخصية حول المذهب الذي دحضه سمبليكيوس ، فقد تبين لي أنه لم يكن يوجد في الامبراطورية البيزنطية بعد ذلك التاريخ ، أي بعد 533 ، سوى مدينتين تضمان بصورة مؤكدة وحصرية أتباع ماني : القسطنطينية وكانوا يتخفون فيها ، وحرّان وكانوا قد استقروا فيها منذ نهاية القرن الثالث ، وهناك استطاعوا بفضل الشروط الاجتماعية – السياسية المحافظة على بقائهم طيلة قرون عدة . وأما الحميّة التي تصدى لهم بها مطران حرّان ، تيودور بن قرّة ، حوالي 764 - 765 ، وفق ما جاء في : " Chronique du Pseudo - Denys " المكتشف في تل محرة (الصفحات ، 80 , 1-82) طبعة Chabot ، فتدلنا أنهم كانوا ممن ما زال لهم وزن في القرن الثامن ضمن اللوحة الدينية الحرّانية .
انظر بصدد هذه النقطة ، I . ROCHOW :
" Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I " , Byzantinoslavica , 40 (1979) , P. 20 ,
وتوجد هاهنا لائحة مختصرة ببعض المراجع . ارجع أيضاً إلى :
" Abstracta Iranica " , 4 (1981) , P. 106 , n° 393 .
ومما لا شك فيه أن سمبليكيوس كان قد سمع ما يقال عن المانوية قبل توجهه إلى حرّان ، إما إبان شبابه في كيليكيا ، وإما خلال سنوات الدراسة ، وإما خلال سنتي النفي في بلاد فارس . ولكن التحليل المستفيض في الفصل 27 من كتابه لا يمكن تفسيره بأنه محض استذكارات هاربة أو أقاويل سمعت منذ أمد بعيد . فالتحليل ما كان يكتب لولا وجود ضرورة ملحّة وضغط خارجي . ومن الأمور التي تستحق التذكير دون انقطاع عرض واقع حال المجادلات المناهضة للغنوصية وللمانوية في مدارس الفلسفة الأفلاطونية . أما أفلوطين فيرد على الغنوصيين لأن بعضهم كان يتردد على " مدرسته " . مثلما

كـان اسـكندر Alexandre، زعيـم المدرسـة الأفلاطونيـة فـي Lycopolis ، يدحـض المـانويين لأنهـم كـانوا يـترددون علـى محاضراتـه. فلمـاذا يتحمس سمبليكيوس لـلرد ، هـو أيضـاً ، علـى المذهب المانوي لو لم يكن المانويون موجودين حيث كـان يعمـل فـي تأليف بحثـه ، ولـو لـم يكونـوا ، بتطفلهم عليه وبأسئلتهم المنغصـة ، يعكّرون صفاء محاكماته العقلية ؟ وحـرّان هـي المكـان الوحيـد الـذي كان يمكن فيه حدوث الاحتكاك المباشر ، من وجهة النظر التاريخية ، والسوسيولوجية ، واللسانية ، والمدرسية ، في وقت معاً . وهكذا فـإن فرضيـة السـيدة " هـادو " القائلـة بـأن تـأليف البحـث حـول " Enchridion " تم بعد الرجوع من المنفى يجدها هنا دعماً له .

106 - الفارابي : " في ظهـور الفلسـفة " ، لـدى ابـن أبـي أصيبعـة : " كتاب عيون الأنباء " ، الجزء الثاني ، الصفحات /135-31,134/، Müller (وهـو مـترجم جزئيـاً لـدى مـيرهوف . التعبـير وارد فـي الصفحتين 394 و 405) . ويؤكد الفارابي فـي هـذا المقطـع أن آخـر تلميذين في " مدرسة " انطاكيـة : " حمـلا معهمـا الكتـب " (ص 135 ترجمة مولر) ، حين غـادرا أنطاكية متوجهين إلـى بغداد . ويجـدر التمهل عند هذه الحادثة لكن ، ماذا بشـأن أثينـا حيـن أغلقت مدرسـتها عام 529 قسراً بإجراء بوليسي ؟ فعندما كانت مراكز النشاط العائدة لـ " هراطقة " تغلق بقرار من السلطة السياسية ، كان التشريع البـيزنطي ينص على مصادرة الممتلكـات ، ومـن بينهـا المكتبـة . وإن يكـن هـذا القـانون قد طبـق فـي أثينـا ، كمـا تشـهد كـل الظـواهـر ، بعـد مرسـوم جوستنيان ، فمن المستبعد أن يكون الفلاسفة قد تمكنوا من العودة إلـى أدوات نشاطهم بعد حرمانهم منها . كما يصعب علينا تصديق إمكانيـة إعادة تلك الممتلكات ، حتى جزئياً ، بعد الرجوع من المنفى . انظـر ، WESTERINK : "Anonymous Prolegomena" الصفحـات / XIV - XV / .

107 - بصـدد هـذا المؤلـف ، انظـر ر . ولـزر R. WALZER : " يقظـة الفلسـفة الإسـلامية ، L'éveil de la philosophie islamique " فـي : " مجلـة الدراسـات الإسـلامية ، Revue des Etudes Islamiques " العدد 38 (1970) ، الصفحتان /33-34/ .

ولدينا ملاحظات مفيدة حول ترجمات حنين بن اسحق لأرسطو نجدها في كتاب هـ . هـ . شوفلر H.H. SCHÖFFLER.
" Die Akademie Von Gondischapur , Aristoteles auf dem wege in den Orient " , Coll. Logoi 5,
شتوتغارت و 1979 ، الطبعة الثانية 1980 ، الصفحات /92- 104 / 108 – ارجع إلى دراسة هـ . د . سافري بعنوان :
" Ageömétrétos médeis eisitö . Une inscription légendaire " وذلك في: " مجلة الدراسات اليونانية ، " Revue des Etudes Grecques" العدد 81 (1968) ، الصفحات 76 - 84 . هذا والإمبراطور جوليان الذي عرّج على حرّان قبيل وفاته بقليل (انظر أعلاه ، الحاشية رقم 4) يشير هو الآخر إلى نقش " أكاديمية أفلاطون " وذلك في : " Discoursà Héracleios " (انظر سافري ، الصفحات 74 - 76) . ويلاحظ المؤلف ، علاوة على ما سبق ، أن النقوش فوق الأبواب كانت منتشرة في سوريا ويستند إلى ل . روبير L. ROBERT الذي جمع منها نماذج عديدة في " Hellenica " ، الجزء / 13 / ، باريس 1965 ، الصفحات 265 - 271 . يمكننا أن نضيف على حد سواء ل . روبير في :
" Recherches épigrapliques " IX / 2-3 : " Inscriptions Chrétiennes sur des linteaux dans l'Emésène "
وهي استشهادات تستعاد في : " Opera minora selecta " t.2, Amesterdam وكذلك لدى م . سارتر M. Sartre : ص . - 862 , 877 ، 1969 .
" Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie " , t.13 / 1 , Paris 1982 , p. 53 - 56 .
ضمن هذه الشروط لاندهش لما يروي المسعوي أنه رآه ، ليس على لوحة فوق الباب وإنما على " مدقة " مجمع الصائبة في حرّان ، ذلك المجمع الذي كان ، كما بيّنا ، " مدرسة " أفلاطونية ؛ ومن أين لنا أن ندهش وتلك الكتابة كانت عادة سورية ، بل وأفلاطونية أيضاً – فيما كان يُظن – ؟

109 – جمعت كل الشواهد وترجمت بفضل أ . ج . فستيجير A.J.FFSTUGIERE في دراسته :
" l'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve - VIe siècles " , " Museum Helveticum "
العدد 26 (1969) ، وأعادها في دراسته :
" Etudes de plilosophie grecque " , Paris 1971 , p. 535 - 550 .
أما ب . بويانسي P. BOYANCE في دراسته :
" Cicéron et le Premier Alcibiade " المنشورة في مجلة " الدراسات اللاتينية Revue des Etudes latines " العدد 41 (1963) ، ص . 227 فيعطي الأولوية لكتاب أفلاطون : " ألسيبياد " ، وهذا ما يمكن إرجاعه لأنطيوخوس العسقلاني Antiochus d'Ascalon . ويبيان يوافقه الرأي في كتابه : " أفكار يونانية Idées Grecques " ، ص . 116 – الحاشية (1) .
110 – OLYMPIODORE , In Alibiadem , p. 10 (= 11 , 3 - 6) Westerink
111 – ابن النديم : " كتاب الفهرست " ص . 383 ,7 - 8 لدى " تجدّد Tajaddad " وبخصوص الترجمة ، انظر على حد سواء ، ر . تجدّد R.TAJADDOD ، الطبعة الثانية ، طهران ، 1346 هـ . / 1968 م . ص . 564 ، 11 - 12 .
112 – CHWOLSOHN I , livre 11 , ch . 2, p . 717 -724
113 – W. SCOTT , Hermetica , t . 4 , Oxford 19 36, p. 248 .
114 – H JÄRPE , p . 136 - 137 et p . 156 .
115 – ارجع إلى ج . أندرس G . ENDRESS في كتابه :
" Proclus Arabus " ، بيروت 1973 ، ص . 330 (rom .) و ص . 64 (ar.) . بخصوص المذهب ، انظر هـ . د . سافري (و) ل . ج . ويسترنك

، الجـزء الثـانـي ، " Proclus , Théologie platonicienne "
باريس 1974 ، ص. 76 . بخصوص . Th . pl ، I II ،
الصفحات 8-7,3 ؛ انظر أيضا III 1 الصفحات 5 , 17 - 18 .
وحول صدى بداية الكتـاب الثـانـي II لـدى الكنـدي ، انظـر J . J
OLIVET ، " حـول ملـف بروكلــس العربــي : الكنــدي واللاهــوت
الأفلاطونــي ، al- Pour le dossier de Proclus arabe :
kindi et la Théologie platonicienne " ، وذلـك فـي مجلــة
" دراسات إسلامية ، Stuadia Islamica "
العدد 49 (1979) ، الصفحات 55 -75 .

116 – ENDRESS , p . 76 - 77 (ar) , pour (rom) . 343
ma'lul , ID., p.330 (rom) etp.65(ar) ; voir égalementy jolivet , locc it .p.70-71.

117 – ENDRESS , P . 340 (rom) , p. 19,88 (ar) , qui renvoie à PROCLUS, El . th. § 21, P. 24,3,15, Dodds .

118 – بروكلس في كتابه : " Elementa theologiae " ، ص . 46 ، Dodds 26 مع حاشية رقم 226 مسندة إلى أفلاطون : " فيدر" 245 ,8c .

119 – PROCLUS ,Theol . plat ., III 6 , p . 20 , 18 Saffrey Westerink

120 – مراجع النص والترجمات أشير إليها أعـلاه فـي الحاشـية رقـم 48 . وقد درس ج . هيارب بعض جوانب هذه الممارسات في بحثه:
" The holy year of the Harranians . Some remarks on the festival calendar of the Harranian Sabians " ,
وهو البحث المنشور في مجلة :
"Qrientalia Succana", 23 - 24 (1974 - 1975) , paru 1976 , p. 68 - 83

121 – Codex x 1,3 (p - 45 , 1 - 69 , 20) , بصـدد هـذا النص ، انظر دراسة م . بيزان M . PEZIN :

" les codices 1X ", 1-2 , XX11 , EPHE - 5° Section , Paris 1980 , p. 203 - 262 , 454 - 478 .

122 – أفلاطون ، ألسيبياد (135 D 9 - 10)

123 – " Alc . 130 D 4 n " حول هذه الصيغة ، انظر بيبان : " Idées Grecques " ، ص . 111 والحاشية 2 .

124 – حول صفات ووظائف هذه الذات ، انظر : M . SCOPELLO

" Youel et Barbelo dans le traité de l'Allogène ", Colloque International sur les textes de Nag Hammadi , éd. B. BARC , Quèbec 1981 , p . 374 - 382 .

-125 Allogéne 50 , 18 - 20 , 25 - 31 ; 69 , 15 - 19

والطريقة التي كتب بها الاسم في المخطوط كانت من وراء تعليل الدرس الذي قبل به ناشرو بورفير : " Vita Plotini ", § 16 , p . 21 , 7 Henry - Schwyzer

ارجع أيضا إلى :

" Plotin et les Gnostiques ", Les sources de Plotin , Entretiens sur l'Antiquité Classique , t . 5 , vandoeuvres - genève 1960 , p . 165 .

-126 Allogène 45 , 1-52 ,15

-127 Allogène 52 , 15 - 55 , 17

- 128 Allogène 56 , 21 - 23 = 58 , 7-8

–129 " Eugnoste " § 29 ، مترجم ومشروح في SGM ، العدد الأول ، الصفحتان 197 و 391 .

– 130 " Allogène " ، ص • / 56 ، 14 – 21 / . وإن كليمون الاسكندراني CLEMENT D'ALEXANDRIE في :

" Eclogae propheticae ", 17 , 1 (GCS 17 , p. 141 , 19 -21 Stählin) ,

أجاب على مثل هذه الفكرة عندما كتب : لم يخلقنا الله بوجود سابق . إذ لو كان لنا وجود سابق لكان من اللازم معرفة أين كنا سابقا ، ثم

لماذا وكيف جئنا إلى هذه الدنيا . أما عندما لا يكون لنا من وجود سابق ، فالله هو علة الخلق الوحيدة " .

131 – IRÉNÉ,Adversus haereses , I 21,5 = ÉPIPHANE, Panarion XXXVI 3,2 .

132 – " مكتبة نجع حمّادي بالانكليزية ، The Nag Hammadi Library in English ، وقام بالترجمة أعضاء في : "Coptic gnostic library project" ، سان فرنسيسكو 1977 ، ص . 448 . أما م . بيزان ، المرجع المذكور ، ص . 465 فقد تبنى إعادة الصياغة كما هي مفترضة في الترجمة الأميركية .

133 - Anonyme de Bruce, P.261,23-262,4 Schmidt = pl.58, 32-59, 12 Baynes .

134 – p.262 ,5 Schmidt = pl . 59 , 13 Baynes

135 – p.262,2 - 4 Schmidt = pl . 59 ,7-11 Baynes .

136 – Codex X11, p. 34 ,22 - 24 , édité par P.H. POIRIER , BCNH I I , Québec 1983 , p.46.

137 – هـ . شادفيك H. CHADWICK ، في كتاب : " The Sentences of Sextus " ، كامبردج 1959 ، ص . 56 . أما الشرح الذي عرضه ب . هـ . بوارييه في الصفحة 81 من المصدر المذكور سابقا تعليقا على هذه الحكمة فهو أمر لا قيمة له على الإطلاق .

138 – بصدد النص اللاتيني ، انظر شدفيك ، المصدر السابق ، ص. 47 . وبصدد النص السرياني ، انظر ب . دولا غارد P. DE LAGARDE في كتاب : " Analecta Syriaca " ، ليبزغ 1858 ، ص . 27 ، 21- 22 .

139 – المثنى المحايد (ti) بيّنة لدى Rufin (quid sit ---- quid inte) . وقد تجلت " نصرنة " هذا القول بإلغاء سؤال البداية وبعطف طرفي العبارة بفعل إضافي (Vat.gr. 742) ، أو بأداة (lat .) أو بفعل وأداة (copt.syr .) . ولإجراء القياس على وجه الصواب ، تضيف السريانية واللاتينية في

النهاية اسم " الله " – ومن هذه الصياغة " المنصرنة " للعقيدة الواردة في " ألسيبياد " والمنتقلة إلى : " Sentences de Sextus " ، خصوصاً إلى الحكم : 394، 446 ، 577 ، نجم حسب رأيي القول الصوفي المأثور : " من عرف نفسه عرف مولاه " ، والشاهد الفلسفي عليه هو الغزالي في : " مشكاة الأنوار " ، ص . 71 ، 12 - 13 ، طباعة أبو العلاعفيفي (القاهرة ، 1964) . وهناك شواهد أخرى غير فلسفية ، انظر ف . روزنتال، المصدر السابق ذكره (أعلاه حاشية 49) ص . 410 . وأما عبارة : " رأيت أخاك ، فرأيت ربّك " التي يوردها بيبان في : " Idées Grecques " ص . 192 ، حاشية 3 ، فيجب أن نضعها على التوازي مع الحكمة الصوفية والقول 446 لدى Sextus . وتعني كلمة " أخ " في هذا السياق الأنا الحقة ، النسخة الثانية أو توأم النفس الحساسة ، لكن تأويل كليمون ، الذي عاد إليه بيبان ، تأويل حرفي بسبب إهمال الجذر السامي .

140 – A llogène ، 31، 20 ، 17 ، 60 ؛ 26 - 9 ، 59 والمجموعة معكوسة لدى MARIUS VICTORINUS ، (SC 68, p. 344) Henry I I . 50.I ،"Adversus Arium " - Hadot : والتعليق في (SC69,p.852) ارجع إلى ميشيل تارديو: " Les trois stèles de Seth ، في :

،Revue des sciences Philosophiques et Théologiques العدد 57 (1973) ، الصفحتان 562 – 563 ، وإلى الدراسة المعنونة :

"La gnose valentinienne et les Oracles chaldaiques " في مجموعة :

" The Rediscovery of Gnosticism " éd .B .LAYTON I , leyde 1980 , p . 215 - 216 .

بخصوص اعتبار الغبطة من الصفات ، انظر : (SGMI, p.89,252) و A Jn أما تمثل العقل والغبطة فنجده في : All . 58 , 17 - 18 .

141 – Allogène , 61 , 5 -8 selon la traduction de M . PEZIN, op. cit . p. 249

All.61 , 12 - 13 (ainau erof) ; 58 , 12 , cf , –142
II 9 , 15 , 33 PLOTIN

143 – All الجزء 61 ، ص . / 17 - 19 / . حول الأساس الميتافيزيقي للإثبات والنفي ، انظر مجلة : (SGM) I ، ص . / 248 - 253 / .

144 – PROCLUS , De providentia , 35 , (p. 144) 16 - 17 Boese

145 – انظر ل . ج . ويسترنك في بحثه : المنشور في " Notes on the Tria opuscula of Proclus " " Mnemosyne " ، المجموعة الرابعة ، الجزء 15 , 1962 ، الصفحتان / 163 -164 / . أما د . اسحق D. ISAAC ، لدى نشره للدراسة المعنية في : " Proclus, Trois études sur la providence" ، ضمن منتخبات جامعات فرنسا ، الجزء الثاني ، باريس 1979 ، ص ./ 58 / فيحتفظ بلاتينية ج . موربيك G. de Moerbeke، ولكنه يترجم الدرس الذي نوّه إليه ويسترنك !! وذلك المبدأ لا يحيلنا ، حسب رأيي ، إلى فعلين متلاحقين : النظر إلى النفس (ومن ثم) ، إما (من أجل) وإما (قبل) الدخول ؛ وإنما يتضمن فعلاً مفرداً قوامه أن يرى المرء نفسه على أنه إله ، ومن هنا تكون لدينا المعادلة : معرفة المرء لنفسه = الخشية .

146 - PLOTIN,Enneades,II9,15 (edd .Henry Schwyzer , t . I , Paris - Bruxelles , p . 245 - 247) .

147 – II , 9 , 15 : 39 - 40

148 – II , 9 , 15 : 10

149 – II , 9 , 15 : 22 - 23 , 24

150 – II , 9 , 15 : 12 -17

151 – ومن هنا يستنتج أفلوطين : ليس لدى الغنوصيين رسالة في الأخلاق ، ولا يقيمون وزناً للرسائل " العديدة والجميلة " التي دوّنها الأقدمون .(II,9,15:28,31) ، أما قوله المبهم " الأقدمون " فإنما يعني بصيغة الجمع تلك : " ألسيبياد " .

152 – انظر خصوصاً التعبير اليوناني :

في " σωφροσν'νη ἐστι τ`ο ἐσντ`ον γlγ νω'σkετν "
(Alc . 131 B) وهو يلخص الخطوط العريضة للتطور الحاصل من 106 B إلى 127 C . وانظر بيبان في : "Idées Grecques"
ص ./95- 101/ فهو يبيّن بقوة تأثير تلك المحاورة على أفلوطين في (II , 9 , 15) التي يجب أن تضاف كفقرة لا غنى عنها ضمن الملف الذي جمعه حول هذه النقطة .

153- Sentences de Sextus (codex XII , voir : supra . 136)

Enseignenents de Silvain (codex VII ; BCNH 13 , 1983) ;

fragment de la République 588 B - 589 B (codex VI) , édité par L . PAINCHAUD , B CNH II . Québec 1983 , p . 126 -133 .

154 - Silvanos 92 , 25 -27 (pnous men ntheios ountaf mmau nou ousia chol hm ptheion)

وهذه الصيغة جواب على 92 , 11- 14 ، ومن هنا القول : "aripoliteue Kata pnous" ، (93 ، 3 - 4) . أما ي . زاندي J. Zandee ، الذي يقدم دورياً قراءات جديدة للأدب العالمي استناداً إلى : " Enseignements de Silvain " فلم يتوصل بعد إلى اكتشاف التقارب بين هذا النص وبين " السيبياد "

155 - Silvanos 91 , 33 -92 et surtout 93 , 26 -29 .

156 - 87,5(tpaidia mn tesbo) jusqu' à la ligne 25.

157 - 87 , 27 -29 ; 12 -19 ; 107 , 17 -19 ; 108 , 6 10

158 - التقارب بين طروحات " السيبياد " وبين المثل الأخلاقي المقدم في" الجمهورية" لاحظه بيبان في : " Idées Grecques " ص . 79 .

159 - الكلب الأسطوري Cerbère (= الكيان المادي ، الجسد)، والأسد (الكيان النفساني : النفس) . والإنسان (= الكيان الفكري = العقل) . وحول موضوعة أجناس الحياة الموافقة لأجزاء الروح الثلاثة ، انظر روزنتال ، الاستشهاد المذكور (أعلاه ، الحاشية 49)،

ص . / 417 - 418 / و م . أركون M .ARKOUN ، " مسكويه، رسالة في الأخلاق " دمشق 1969 ، ص 83 - 86 حيث يرد ذكر أمثال أخرى مبنيّة وضوحاً على " الجمهورية " B 588 و B 589 .

160 – ل . بانشو ، المصدر السابق ذكره ، ص . 117 وهو محق في قوله إن ذلك ، المقطع من " الجمهورية " انتقل إلى " Codex VI عن الطريق نفسه بالإضافة إلى الكتابات الباطنية الملحقة به " . زيادة في الدقة ، قد يكون من واجبنا أن نبين أنه أخذ من كتابات غنوصية مجموعة لتكون في تداول عامة الجمهور ، وحيث كانت توجد مقطوعات باطنية حقة ، لكن المجموعة بأكملها لا يمكن وصفها بأنها " باطنية " (على عكس ما يظن بانشو الذي سار على خطا العديد من الآخرين) ولم يكن أحد يفهمها على تلك الصفة . وأما " codex VI" الذي صنف على أنه " مجموعة نصوص باطنية " فلم يوجد قط إلا في خيال متحذلقي الغنوصية المعاصرة . – أما قيمة مجموعات حكمة الأقدمين تلك فقام بدراستها A . ARBERRY .J في بحثه المعنون "Some Plato in an Arabic Epitome: "، في مجلة : " Islamic Quarterly " العدد 2 (1953)، ص/86-99 / ؛ وبمنهجية أكبر D.Gutas ، في كتابه : "Greek Wisdom litterature in Arabic Translation ", American Oriental Society 60 , New Haven 1975 , en particulier p. 9 - 35 et p. 116 - 157avec commentaire p. 332 -380.

-161 Elenchos VIII 15 , 1-2 , p. 235 , 14 -22 Wendland

162– أي رسم حرف (ي) الذي هو ضمن منظومة منعم الرمزية الصورة المثلى للوحدة والامتلاء .

-163 Platon , Alc ., 104 E et 106 E ; Voir PEPIN, Idées Grecques, p. 73

-164 Alc . 132 D -E .

-165 Alc . 133 A - C

-166 SGM I , p. 47 -67 .

167- Eugnoste § 8 (III 75 , 3- 5)
168- Alc . 133 A 2 ; cf . PEPIN , Idées Grecques , p . 192 - 193 , et en particulier p. 193 n .3
169- P. HADOT , Marius Victorinus , Traités théologiques sur la Trinité, t. 2, SC 69 , Paris , 1960 , p. 847 ; pour la théologie affirmative , ID . , Porphyre et Victorinus, t . I , Paris 1968 , p.283
170- Voir SGM I , p.248- 251, 353 -355
171- SGM I , p. 305 - 306.
172- SGM I , p. 313 - 315
173- SGM I , p. 39 -40 et 300 -308 .
174- PLUTARQUE , Adversus Colotem , 14 , 1115 A = J.BIDEZ et Fr .CUMON,les mages héllénisés ,t . 2 , Paris 1938 fr . B 12 a , p. 25 = fr . 68 wehrli
175- انظر SGM ، الجزء الأول ، ص . / 299 - 300 / و ص. 479 (s.v.)؛
ارجع إلى كتاب : " Trois mythes gnostiques "، باريس 1974 ، ص . 90 .
176- انظر بورفيري : " Vita Plotini " ، 16(p.21,6-7) ارجع إلى هـ . ش . بويش H.Ch. Henry Schwyzer - PUECH في : "Plotin et les Gnostiques" ص . / 169 - 165/ وهو يستند فيه على كتاباته السابقة .
177- انظر على سبيل المثال النص اليوناني لدى P. Mimaut Louvre 2391 = K . PREISENDANZ ، في : " Papyri Graecae Magicae " الجزء الأول ، شتوتغارت 1973 ، ص . / 58 / ، III ، / 600 - 601 / :
" نغتبط لأنك ، ونحن في الحالة الجسمانية ، جعلتنا آلهة بمعرفتك " ،
وقد انتقلت هذه العبارة إلى القبطية في : " codex VI " ، 64 ، 17 - 19 ، وإلى اللاتينية في صلاة الختام في : " Asclépius " ،

41 (ص . 355 ,1-3 Festugiére - Nock) . أمـا J.P. MAHÉ في : " BCNH " العدد الثالث ، كويبك 1978 ، ص ./163-162 / فيورد النص مجدداً في عرض إجمالي دون أي تعليق على العبارة . ومعرفة النفس باعتبارها معرفة لله أمر يجري تأكيده في الصيغة المحايدة التي نقلت في : " Elenchos " V 6 ، 6 (ص . 78 ، 14 - 15 Wendland) ؛ وفي موضع ثان : 16V، I (ص 111 ، 9-11 Wendland) فمعرفة المرء أنه خاضع للصيرورة معرفة لوسيلة التملّص منها . والصياغة اللاتينية في Asclépius هي :

(gaudemus quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus)

وفيها ما يذكر بصياغة " Poimandres" ، 18(ص . 13 ، 9 -10 Nock - Festugière) .

حول تعريف الإنسان حسب الـ " ألسيبياد " عبر الأدب الباطني ، انظر في جميع الأحوال بيبان في : " Idées Grecques " ، ص . 133 - 134 ، الحاشية رقم 3.

178- ZOSIME , Le premier livre sur le compte final , OLYMPIODORE, Eis tò kat ' cité par Ps - enérgeian Zosimou , 26 , edd . Berthelot - Ruelle , Collection des Anciens Alchimistes Grecs , texte grec , Paris 1888 , p.84 , 9 -10 : ὅταν δ`ε `επlγ νῶς σαντ`ην. το'τε `επlγνω' ση kαι τ`ον μο'νον ὄντως θεο'ν.

179- ZOSIME , Le premier livre sur le compte final , 8 , CAAG , texte grec , p. 244 , 18 - 23.

180- المصدر السابق ، ص . 244 ، 21 - 22 ؛ ارجع إلى أفلاطون : 41 , 4 B " Timée "

181- انظر (SGM) I ، ص . 488 - 490 (الأرقام) .

182- القرآن ، 2 , 62 (.. الذين هادوا والنصارى والصابئين ..)؛ 5 , 69

(.. والذين هادوا والصابئون والنصارى ...) ؛ 17, 22 (.. والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس ... =[الزرداشتيون] ؛ ولكن الآية (17) هذه من سورة الحج (22) ، تضيف أيضاً : والذين أشركوا ، أي أصحاب العبادة المحلية في الجزيرة العربية) .

183- القرآن ، 22 ، 17 (السورة 22 ، الآية 17) .

184- القرآن ، 2 ، 62 .

185- القرآن ، 5، 68 .

186- هذه الاشتقاقات لخّصها هيارب ، ص . 25 - 28 .

187- هيارب في الصفحة / 29 / يقترح أن كلمة " صابئين " مشتقة نسبة إلى نصيبين (Suba > Subaya) ولكنه يعترف هو نفسه بأن اشتقاقه ذاك " ضعيف القيمة " .

188 - Ed . Pocock , Specimen historiae Arabum , Oxford 1649 , p.142 -143 ;cité par CHWOLSOHN, I , p. 31.

189- ارجع إلى CHWOLSOHN ، I ، ص . 34- 35 (Golius) ؛ ص . 43 - 44 ، (Hyde) ؛ ص . 74 (Wahl) ؛ ص . 85 - 86 (Sommer) .

190- EPIPHANE,Panarion,XXVI 3,7 GCS 25 , p.279 , 24 Holl); traduction et commentaire dans Tel Quel , n° 88 ,1981 , - p. 83 84 , cf . Filastre LVII , 1 , 2 ; milites

191- مثلما فهمها حرفياً ك . رودولف K. RUDOLPH : "Soldatische ,kriegerische " , Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantike Religion , Leipzig 1977 , p. 254.

192- من الواضح للعيان أن نرى كيف جرى تفتيت العرض المتصل للإلهي في :

" Eugnoste " كي يصبح متقطعاً في : " Sagesse de Jésus " حتى ، ضمناً ، إعطاء شكل مادي للتعالي . انظر SGM , I ، ص . 392 - 393 .

193- بصدد الموضوعة الأولى ، انظر م . تارديو :
" Prurit d' écrire et haine sociale chez les Gnostiques " dans :
" Pour Léon Poliakov, racisme , mythes et sciences" ,éd M . OLENDER , Bruxelles 1981 , p . 176 ;
أما بصدد الموضوعة الثانية وطبيعة المستند الميتافيزيقي ، انظر :
" La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques " (supra. n . 140) , p. 209 - 220 .
وبصدد الموضوعة الثالثة :
A Jn 6, commenté dans SGM, I , p. 247 - 248 .

194 - E PIPHANE , Pan ., XXIX , 7 7 . (GCS 25 , p.330 , 194 - 4 - 7 Holl) ; XL , I , 5 (GCS 31, p. 81 , 15 - 18) .
Ibid. XL . tit . (GCS 31 , p. 80 , 24) ;

195 - H . Ch . PUECH :
" A rchontiker, Reallexikon für Antike und Chistentum" , t . I , Stuttgart 1950 , col . 633 - 643

196- انظر م . تارديو في مجلة Tel Quel ، العدد 88 ، 1981، ص . 90 (التعليق على XXVI , 19 , 1 - 6) .

197- أبرزت بكل وضوح القرابة بين : " Sumphonia " الوارد ذكرها لدى إبيفان، وبين الرسالة الخامسة في : " codex II " ضمن " Trois mythes "gnostiques : ، باريس 1974 ، ص. / 35-36 / . وحسبما هو وارد لدى إبيفان فإن الـ " Archontiques " يستخدمون كتباً يقال لها :
" Allogeneis " (X L , 2 , 2) ، واسم الجمع هذا يطلق دون تحديد ويرجح أنه إنما يشير إلى النص الوحيد المعروف في أيامنا ، كما هو في الترجمة القبطية لـ" codex XI "؛ وقوام إحدى مقولاته الأساسية هو على وجه التحديد أنها تبين بأن كثرة الوسطاء (جيوش وقادة) تهدف إلى تأكيد التعالي .

198- EPIPHANE , Pan . , XL , I, 8 (p.81 , 25 - 26)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

199- المصدر السابق نفسه ، XL , I ، 5 (ص . 81 , 16) .
حول شبه الجزيرة العربية تحت الحكم الروماني ، انظر M .SARTRE في بحثه :
" La frontière mèridionale de l'Arabie romaine "
ضمن نشاط الندوة المقامة حول موضوع : " الجغرافيا الإدارية والسياسية من الاسكندر حتى محمد "
La gèographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet ستراسبورغ 14 - 16 يونيه / حزيران 1979 ، جامعة العلوم الإنسانية في ستراسبورغ ، أعمال مركز البحث حول الشرق الأدنى واليونان قديماً ، الجزء السادس، ليد Leyde ,1981، ص . 77 - 92 ؛ وكذلك (I D) ؛
" Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine " , coll . Latomus , t . 78 Bruxelles 1982 , p. 17 - 75
- 200 Ibid , XL , I , 1 - 8 (p. 80 , 25 - 82 , 7) .

الفهرس


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

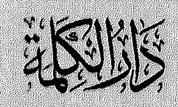
حرّان مدينة في منطقة الجزيرة في سورية، دخلت التاريخ منذ تأسيس مملكة ميتاني وخرجت منه بعد ٣٢ قرناً من الزمان حين سوّى بها المغول الأرض. فيها كان مقر معبد الإله البابلي (سين) القمر. وفي هذا المعبد أدّى جوليان امبراطور روما صلواته الأخيرة قبل أن يسقط في حربه مع سابور الثاني ملك فارس.

تناولها المؤرخون العرب قديماً وجاء المستشرقون حديثاً ليولونها عناية خاصة. مع ذلك ظلت هي وعقائدها غامضةً إلى أن جاءت الدراسات المعاصرة التي استطاعت إزالة هذا الغموض وبخاصة الإشكال الناجم عن وجود لغز آخر وراء لغز صابئة حرّان ألا وهو صابئة القرآن. وكانت دراسة جان هيارب منذ ١٥ عاماً واحدة من تلك الدراسات التي ساعدها اكتشاف مخطوطات نجع حمادي وتوضيح مسألة الغنوصية ثم ظهور بحوث كثيرة عن الإفلاطونية المتأخرة وتاريخ تأثيراتها.

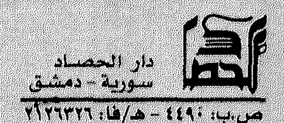
ويركز هذا البحث على تصويبات دراسة جان هيارب وتحليل ما نقله المؤرخ العربي (المسعودي) الشاهد الوحيد على تحديد الموقف التاريخي للمذهب الصابئي الحرّاني ثم يبين المصادر التاريخية السابقة للنقش الذي تحدث عنه المسعودي. وينتهي أخيراً بالتعرف الدقيق على صابئة القرآن.

ونأمل من تقديم هذا البحث للقرّاء أن يكون مساهمة تفيد العامة وبخاصة طلاب الدراسات التاريخية والمهتمين بها.

الناشر



سورية - دمشق - برامكة - ص.ب: ٢٢٢٩



ص.ب: ٤٤٩٠ - هـ/فا: ٢١٢٦٣٢٦